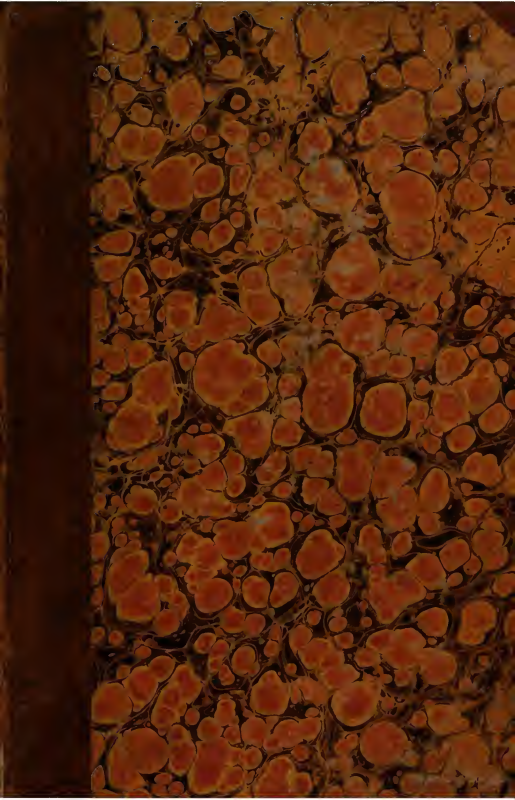



252
4 C
8

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

Immanuel Kant's Werke,

sorgfältig revidirte

Gesammtausgabe in zehn Bänden.

Sechster Band.

Leipzig 1839.
Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

Schriften

zur

Philosophie der Religion.









Leipzig 1839.
Modes und Baumann.

Vorrede.

Sowie die im fünften Bande dieser Ausgabe enthaltenen Schriften eine nähere Anwendung der von Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und der „Kritik der reinen Vernunft" dargelegten Principien sind; so finden auch die Schriften zur Philosophie der Religion, welche den vorliegenden sechsten Band bilden, dem ganzen Charakter der Kant'schen Philosophie nach ebenfalls ihren Beziehungs- und Haltepunct wesentlich in jenen ethischen Werken und haben hier in der Reihenfolge der Bände diesen, ihrem Inhalte entsprechenden Platz erhalten. Zunächst ist damit allerdings das in dieser Hinsicht wichtigste Werk Kant's: „die Religion

innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft" gemeint; es liegt aber in der Natur der Sache, daß mit dieser zugleich die Schriften äußerlich vereinigt wurden, welche sich ausdrücklich auf religiöse Fragen beziehen, wenn sie auch, zum Theil aus einer sehr frühen Periode der schriftstellerischen Thätigkeit Kant's herstammend, dem moralisch-praktischen Standpuncte, von welchem aus er später alle Religion auffaßte, mehr oder weniger fern stehen.

Da in der Anordnung dieser Schriften von der Zeitfolge abzuweichen kein Grund vorhanden zu sein schien, so eröffnet diesen Band der „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus", welchen Kant schon im Jahre 1759 zur Ankündigung seiner Vorlesungen (Königsberg, bei J. Fr. Driest, 8 S. 4.) herausgegeben hat. Die am Schlusse befindliche Ankündigung der Vorlesungen, die sowohl Tieftrunk, als die späteren Herausgeber weggelassen haben, ist hier aus dem Originaldrucke wieder ergänzt worden.

Von dieser kleinen Abhandlung der Zeit nach durch

keinen großen Zwischenraum getrennt, folgt „der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes", welche Schrift Kant zuerst im Jahre 1763 (Königsberg bei Kanter, 14 S. Vorr. und 205 S. Text, 8.) herausgab und die dann dreißig Jahre später (Leipzig, 1794. 8.), jedoch ohne Kant's Mitwirkung unverändert noch einmal besonders abgedruckt worden ist. Abgesehen davon, daß die von Kant selbst in der Originalausgabe angegebenen Druckfehler verbessert worden sind, was weder von Tieftrunk, noch von den späteren Herausgebern dieser Schrift vollständig geschehen ist, schienen hie und da einige kleine Veränderungen nöthig, die in der Anmerkung †) aufgezählt sind.



†) S. 25, Z. 13 u. ist gesetzt worden: Beziehung f. Beziehungen; S. 35, Z. 7 u. einer f. eins; 3 u. jeder f. jedes; S. 44, Z. 8 o. Anderem f. Anderen; S. 51, Z. 14 o. [bei] dem f. den; S. 68, Z. 6 u. das mit f. daß mit; S. 69, Z. 9 u. Folgen f. folgen; S. 76, Z. 14 o. aufgelegt f. auferlegt; S. 87, Z. 7 u. eine angenommene übernatürliche f. einer angenommenen übernatürlichen; S. 97, Z. 1 u. Anm. dich f. dir; S. 99, Z. 5 o. nichtig f. wichtig; S. 117, Z. 8 o. einen f. ein; S. 120, Z. 13 u. müßte f. mußte.

Die „Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden", die an sich nicht viel bedeuten, hätten wohl eben so gut im dritten Bande ihre Stelle finden können; daß sie ihren Platz hier erhalten haben, hat seinen Grund darin, daß die Bücher von Mendelssohn und Jakob, durch welche sie veranlaßt wurden, sich beide auf dem Gebiete der Religionsphilosophie bewegen. Sie erschienen zuerst in L. H. Jakob's „Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden oder aller speculativen Beweise für das Dasein Gottes" (Leipzig, 1786, S. XLIX—LX, vergl. S. 130 dieses Bandes).

Die darauf folgende Abhandlung „über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee", die aus der Zeit stammt, wo die negativen Resultate der Kritik der reinen Vernunft für Kant schon längst feststanden, veröffentlichte er zuerst in der Berliner Monatsschrift vom Jahre 1791 (September, S. 194—225).

Die „Religion innerhalb der Grenzen

der blosen Vernunft" ferner gab Kant vollständig, (denn das erste Stück derselben war unter der Aufschrift: „über das radicale Böse in der menschlichen Natur" schon im April 1792 in der Berliner Monatsschrift S. 323—385 erschienen, während dem Erscheinen des zweiten Stückes, welches Kant schon an den Bibliothekar J. E. Biester gesendet hatte, von Seiten der damaligen Berliner Censurbehörden Schwierigkeiten in den Weg gelegt wurden, die Kant veranlaßten, seine Handschrift zurückzufordern,) im Jahre 1793 heraus. (Königsberg bei Nicolovius, **XXII** S. Vorrede und Inhaltsanz. 296 S. Text, 8.) Schon im Jahre 1794 folgte eine zweite, vermehrte Ausgabe (**XXVI** S. Vorrede und Inhaltsanz. und 314 S. Text, 8.). Daß dieser Schrift, deren Einfluß sich bekanntlich sehr weit erstreckt hat, ferner keine Auflage zu Theil geworden ist, hat wohl seinen Grund darin, daß sogleich im Jahre ihres ersten Erscheinens zwei von einander verschiedene Nachdrücke veranstaltet wurden, (beide vorgeblich „Leipzig und Frankfurt", der eine auf **XXIV** S. Vorr. und Inhaltsanz. u. 248 S. Text, der andere auf

XXIV und 296 S. 8.) Daß trotzdem schon im Jahre darauf eine neue rechtmäßige Ausgabe nothwendig wurde, beweist wohl am Besten die Theilnahme, welche dieses, gerade in der vollsten Blüthezeit des Kriticismus erschienene Buch hervorrief. Das Verhältniß der zweiten zur ersten Ausgabe bezeichnet Kant selbst in der Vorrede zur zweiten Auflage; wie überall, ist auch hier die letzte aus Kant's eigenen Händen hervorgegangene Bearbeitung zu Grunde gelegt und die Verschiedenheiten beider Ausgaben an den entsprechenden Stellen vollständig angegeben worden (vergl. die Anm. zu S. 171). Obgleich übrigens in der zweiten Auflage die Druckfehler der ersten verbessert sind, so haben sich doch in sie manche andere eingeschlichen, die durch Vergleichung mit der ersten leicht berichtigt werden konnten †). Der Stellen, in welchen außerdem eine in

---

†) S. 207, Z. 11 u. (Anm.) ist aus der 1. Aufl. entlehnt worden: und beide f. auch beide; S. 231, Z. 13 o. Gütigkeit f. Glückseligkeit; S. 266, Z. 2 o. auch mit f. mit; S. 269, Z. 9 o. zukommen zu lassen f. zukommen lassen; S. 270, Z. 12 u. sinnlichen f. sittlichen; S. 280, Z. 9 u. (Anm.) Georgii f. Gregorii; S. 284, Z. 9 o. auch f. und; S. 289, Z. 14 u. des seligmachen-

beiden Ausgaben gleichmäßig vorhandene Lesart einer Berichtigung zu bedürfen schien, waren verhältnißmäßig sehr wenige †).

Der Aufsatz: „Das Ende aller Dinge" endlich ist zuerst in der Berliner Monatsschrift im Jahre 1794 (nicht 1795, wie Borowski angibt, Juni, S. 495—523) erschienen. Die Verweisung auf Sonnerat's Reise (Buch 2, Cap. 2), welche sich in den bisherigen Abdrücken am Ende der ersten Anmerkung findet

---

den f. der seligmachenden; S. 291, Z. 14 o. um dessen f. und dessen; S. 294, Z. 5 o. auch f. aus; S. 299, Z. 19 u. der Fortschritte f. Fortschritte; S. 303. Z. 7 u. einem für seinem; S. 313, Z. 6 o. der Chiliasmus f. des Chiliasmus; S. 315, Z. 16 o. gebe f. gäbe; S. 320, Z. 2 u. Bürgerschaft f. Bürgschaft; S. 340, Z. 4 o. (Anm.) Heiligsten f. heiligen; S. 355, Z. 6 u. in Zahlung f. Zahlung; S. 358, Z. 11 u. diesem f. diesen; S. 363, Z. 21 u. welchem f. welchen.

†) S. 238, Z. 13 o. ist gesetzt worden: von ihm f. vor ihm; S. 242, Z. 7 o. an der Stelle f. an die Stelle; S. 266, Z. 10 u. (Text) jedes f. jenes; Z. 9 u. sich f. sie; S. 283, Z. 12 o. Vedas f. Bedas; S. 333, Z. 5 o. (Anm.) Bekenntniß f. Bekenntnisses; S. 357, Z. 15 u. ersteren f. letzteren; S. 383, Z. 10 u. Jeden mit f. Jeden sich mit. — In der Abhandlung über das Mißlingen der Theodicee habe ich S. 141, Z. 2 u. (Text) „in der Welt zu zeigen" f. „in der Welt sich zu zeigen" gesetzt.

(vergl. S. 395), hat nicht Kant, sondern den Herausgeber der Berliner Monatsschrift, Biester, zum Urheber und ist daher weggelassen worden.

G. Hartenstein.

Inhaltsanzeige.

I.

Versuch einiger Betrachtungen

über

den Optimismus

von

M. Immanuel Kant,

wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt.

Den 7. October 1759.

Seitdem man sich von Gott einen geziemenden Begriff gemacht hat, ist vielleicht kein Gedanke natürlicher gewesen, als dieser: daß, wenn er wählt, er nur das Beste wähle. Wenn man vom Alexander sagte, daß er glaubte nichts gethan zu haben, solange für ihn noch etwas zu thun übrig war, so wird sich dieses mit einer unendlich größeren Richtigkeit von dem gütigsten und mächtigsten unter allen Wesen sagen lassen. Leibnitz hat auch damit nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er sagte: diese Welt sei unter allen möglichen die beste, oder welches ebensoviel ist: der Inbegriff Alles dessen, was Gott außer sich hervorgebracht hat, ist das Beste, was nur hervorzubringen möglich war; sondern das Neue bestand nur in der Anwendung, um bei den Schwierigkeiten, die man von dem Ursprunge des Bösen macht, den Knoten abzuhauen, der so schwer aufzulösen ist. Ein Gedanke, der so leicht, so natürlich ist, den man endlich so oft sagt, daß er gemein wird und Leute von zärtlichem Geschmacke verekelt, kann sich nicht lange im Ansehen erhalten. Was hat man denn für Ehre davon, mit dem großen Haufen mit zu denken und einen Satz zu behaupten, der so leicht zu beweisen ist? Subtile Irrthümer sind ein Reiz für die Eigenliebe, welche die eigene Stärke gerne fühlt; offenbare Wahrheiten hingegen werden so leicht und durch einen so gemeinen Verstand eingesehen, daß es ihnen endlich so geht, wie jenen Gesängen, welche man nicht mehr ertragen kann, sobald sie aus dem Munde des Pöbels erschallen. Mit einem Worte: man schätzt gewisse Erkenntnisse öfters nicht darum hoch, weil sie richtig sind, sondern weil sie uns was kosten, und man hat nicht gerne die Wahrheit gutes Kaufs. Diesemnach hat man es erstlich außerordentlich, dann schön und endlich richtig gefunden, zu behaupten, daß es

Gott beliebt habe, unter allen möglichen Welten diese zu wählen, nicht weil sie besser war, als die übrigen, die in seiner Gewalt waren; sondern weil es kurzum ihm so beliebte; und warum beliebte es denn dir, du Ewiger, frage ich mit Demuth, das Schlechtere dem Besseren vorzuziehen? Und Menschen legen dem Allerhöchsten die Antwort in den Mund: es gefiel mir also, und das ist genug.

Ich entwerfe jetzt mit einiger Eilfertigkeit Anmerkungen, die das Urtheil über die Streitigkeit erleichtern können, welche sich hierüber erhoben hat. Meine Herren Zuhörer werden sie vielleicht dienlich finden, den Vortrag, den ich über diesen Artikel in den Vorlesungen halte, in seinem Zusammenhange besser einzusehen. Ich fange demnach also an zu schließen.

Wenn keine Welt gemacht werden kann, über die sich nicht noch eine bessere denken ließe, so hat der höchste Verstand unmöglich die Erkenntniß aller möglichen Welten haben können; nun ist das Letztere falsch, also auch das Erstere. Die Richtigkeit des Obersatzes erhellt also: wenn ich von einer jeden einzelnen Idee, die man sich nur von einer Welt machen mag, sagen kann, daß die Vorstellung einer noch besseren möglich sei, so kann dieses auch von allen Ideen der Welten im göttlichen Verstande gesagt werden; also sind bessere Welten möglich, als alle, die so von Gott erkannt werden, und Gott hat nicht von allen möglichen Welten Kenntniß gehabt. Ich bilde mir ein, daß der Untersatz von jedem Rechtgläubigen werde eingeräumt werden, und schließe, daß es falsch sei, zu behaupten, es könne keine Welt gedacht werden, über die sich nicht noch eine bessere denken ließe, oder welches einerlei ist, es ist eine Welt möglich, über die sich keine bessere denken läßt. Hieraus folgt nun zwar freilich nicht, daß eine unter allen möglichen Welten müsse die vollkommenste sein, denn wenn zwei oder mehrere derselben an Vollkommenheit gleich wären, so würde, wenn gleich keine bessere, als eine von beiden, könnte gedacht werden, doch keine die beste sein, weil beide einerlei Grad der Güte haben.

Um diesen zweiten Schluß machen zu können, stelle ich folgende Betrachtung an, die mir neu zu sein scheint. Man erlaube

mir zuvörderst, daß ich die absolute Vollkommenheit *) eines Dinges, wenn man sie ohne irgend eine Absicht für sich selbst betrachtet, in dem Grade der Realität setze. Ich habe in dieser Voraussetzung die Beistimmung der meisten Weltweisen auf meiner Seite, und könnte sehr leicht diesen Begriff rechtfertigen. Nun behaupte ich, daß Realität und Realität niemals als solche können unterschieden sein. Denn wenn sich Dinge von einander unterscheiden, so geschieht es durch dasjenige, was in dem einen ist, und in dem anderen nicht ist. Wenn aber Realitäten als solche betrachtet werden, so ist ein jedes Merkmal in ihnen positiv; sollten sich nun dieselben von einander als Realitäten unterscheiden, so müßte in der einen etwas Positives sein, was in der anderen nicht wäre, also würde in der einen etwas Negatives gedacht werden, wodurch sie sich von der anderen unterscheiden ließe, das heißt, sie würden nicht als Realitäten mit einander verglichen, welches doch gefordert wurde. Demnach unterscheidet sich Realität und Realität von einander durch nichts, als durch die einer von beiden anhängenden Negationen, Abwesenheiten, Schranken, das ist nicht in Ansehung ihrer Beschaffenheit (qualitate), sondern Größe (gradu).

Demnach, wenn Dinge von einander unterschieden sind, so unterscheiden sie sich jederzeit nur durch den Grad ihrer Realität, und unterschiedliche Dinge können nie einerlei Grad der Realität haben. Also können ihn auch niemalen zwei unterschiedene Welten haben; das heißt, es sind nicht zwei Welten möglich, welche gleich gut, gleich vollkommen wären. Herr Reinhard sagt in seiner Preisschrift vom Optimismus: eine Welt könne wohl eben die Summe

*) Die Vollkommenheit im respectiven Verstande ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer gewissen Regel, diese mag sein, welche sie wolle. So ist mancher Betrug, manche Räuberrotte vollkommen in ihrer Art. Allein im absoluten Verstande ist etwas nur vollkommen, insofern das Mannigfaltige in demselben den Grund einer Realität in sich enthält. Die Größe dieser Realität bestimmt den Grad der Vollkommenheit. Und weil Gott die höchste Realität ist, so würde dieser Begriff mit demjenigen übereintreffen, da man sagte, es ist etwas vollkommen, insofern es mit den göttlichen Eigenschaften zusammenstimmt.

von Realitäten, aber anderer Art haben, als die andere, und alsdenn wären es verschiedene Welten und doch von gleicher Vollkommenheit. Allein er irrt in dem Gedanken, als wenn Realitäten von gleichem Grad doch könnten in ihrer Beschaffenheit (qualitate) von einander unterschieden sein. Denn, um es nochmals zu sagen, man setze, daß sie es wären, so würde in einer etwas sein, was in der anderen nicht ist, also würden sie sich durch die Bestimmungen A und **non** A unterscheiden, wovon die eine allemal eine wahrhafte Verneinung ist, mithin durch die Schranken derselben und den Grad, nicht aber durch ihre Beschaffenheit; denn die Verneinungen können niemals zu den Qualitäten einer Realität gezählt werden, sondern sie schränken sie ein und bestimmen ihren Grad. Diese Betrachtung ist abstract und würde wohl einiger Erläuterungen bedürfen, welche ich aber anderer Gelegenheit vorbehalte.

Wir sind so weit gekommen, gründlich einzusehen, daß unter allen möglichen Welten eine die vollkommenste sei, so daß ihr weder eine an Trefflichkeit vorgeht, noch eine andere ihr gleich kommt. Ob dieses nun die wirkliche Welt sei oder nicht, wollen wir bald erwägen; jetzt wollen wir das Abgehandelte in ein größeres Licht zu setzen suchen.

Es gibt Größen, von denen sich keine denken läßt, daß nicht eine noch größere könnte gedacht werden. Die größeste unter allen Zahlen, die geschwindeste unter allen Bewegungen sind von dieser Art. Selbst der göttliche Verstand denkt sie nicht, denn sie sind, wie Leibnitz anmerkt, betrügliche Begriffe (**notiones deceptrices**), von denen es scheint, daß man etwas durch sie denkt, die aber in der That nichts vorstellen. Nun sagen die Gegner des Optimismus: eine vollkommenste unter allen Welten sei so, wie die größeste unter allen Zahlen, ein widersprechender Begriff; denn man könne ebensowohl zu einer Summe der Realität in einer Welt einige mehrere hinzuthun, wie zu der Summe der Einheiten in einer Zahl andere Einheiten können hinzugethan werden, ohne daß jemals was Größtes herauskommt.

Ohne hier zu erwähnen: daß man nicht füglich den Grad der

Realität eines Dinges in Vergleichung der kleineren als eine Zahl in Vergleichung mit ihren Einheiten ansehen kann, so führe ich nur Folgendes an, um zu zeigen, daß die angeführte Instanz nicht wohl passe. Es ist gar keine größeste Zahl möglich, es ist aber ein größter Grad der Realität möglich und dieser befindet sich in Gott. Sehet da den ersten Grund, warum man hier sich fälschlich der Zahlbegriffe bedient. Der Begriff einer größesten endlichen Zahl ist ein abstracter Begriff der Vielheit schlechthin, welche endlich ist, zu welcher aber gleichwohl mehr hinzugedacht werden kann, ohne daß sie aufhört endlich zu sein; in welcher also die Endlichkeit der Größe keine bestimmte, sondern nur allgemeine Schranken setzt, weswegen keiner von solchen Zahlen das Prädicat der größten zukommen kann; denn man mag eine bestimmte Menge gedenken, wie man will, so kann diese eine jede endliche Zahl ohne Nachtheil der Endlichkeit durch die Hinzuthuung vermehren. Der Grad der Realität einer Welt ist hingegen etwas durchgängig Bestimmtes; die Schranken, die der möglich größten Vollkommenheit einer Welt gesetzt sind, sind nicht blos allgemein, sondern durch einen Grad, der nothwendig in ihr fehlen muß, festgesetzt. Die Unabhängigkeit, die Selbstgenugsamkeit, die Gegenwart an allen Orten, die Macht zu schaffen u. s. w. sind Vollkommenheiten, die keine Welt haben kann. Hier ist es nicht so, wie bei der mathematischen Unendlichkeit, daß das Endliche durch eine beständig fortgesetzte und immer mögliche Steigerung mit dem Unendlichen nach dem Gesetze der Continuität zusammenhängt. Hier ist der Abstand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine bestimmte Größe, die ihren Unterschied ausmacht, festgesetzt. Und die Welt, die sich auf derjenigen Sprosse von der Leiter der Wesen befindet, wo die Kluft anhebt, die die unermeßlichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geschöpf erheben, diese Welt, sage ich, ist das Vollkommenste unter Allem, was endlich ist.

Mich deucht, man könne anjetzt mit einer Gewißheit, welcher die Gegner wenigstens nichts Größeres entgegenzusetzen haben, einsehen: es sei unter allem Endlichen, was möglich war, eine Welt

von der größten Vortrefflichkeit das höchste endliche Gut, allein würdig von dem Obersten unter allen Wesen gewählt zu werden, um mit dem Unendlichen zusammengenommen die größte Summe, die sein kann, auszumachen.

Wenn man mir das oben Bewiesene zugibt, wenn man mit mir einstimmig ist: daß unter allen möglichen Welten eine nothwendig die vollkommenste sei, so verlange ich nicht ferner zu streiten. Nicht alle Ausschweifung in Meinungen kann uns zu der Bemühung verbindlich machen, sie mit Sorgfalt zu beantworten. Wenn sich Jemand aufwirft, zu behaupten: die höchste Weisheit habe das Schlechtere besser finden können, als das Beste, oder die höchste Güte habe sich ein kleines Gut mehr belieben lassen, als ein größeres, welches ebensowohl in ihrer Gewalt war, so halte ich mich nicht länger auf. Man bedient sich der Weltweisheit sehr schlecht, wenn man sie dazu gebraucht, die Grundsätze der gesunden Vernunft umzukehren, und man thut ihr wenig Ehre an, wenn man, um solche Bemühungen zu widerlegen, es noch nöthig findet, ihre Waffen aufzubieten.

Derjenige, welchem es zu weitläuftig wäre, sich in alle die feinen Fragen, die wir bis daher aufgeworfen und beantwortet haben, stückweise einzulassen, würde zwar mit etwas weniger Schulgelehrsamkeit, aber vielleicht mit eben so bündigem Urtheil eines richtigen Verstandes von derselben Wahrheit weit leichter können überzeugt werden. Er würde so schließen: eine vollkommenste Welt ist möglich, weil sie wirklich ist, und sie ist wirklich, weil sie durch den weisesten und gütigsten Rathschluß ist hervorgebracht worden. Entweder ich kann mir gar keinen Begriff von einer Wahl machen, oder man wählt nach Belieben; was aber beliebt, das gefällt; gefallen aber und für gut halten, vorzüglich belieben, sich vorzüglich gefallen lassen und vorzüglich gut halten, sind meiner Meinung nach nur Unterschiede der Worte. Darum, weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, muß er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urtheil niemals fehlt, so ist sie es auch in der That. Wenn es auch möglich wäre, das höchste Wesen könnte nach der erdich-

teten Art von Freiheit, die Einige auf die Bahn gebracht haben, wählen und unter viel Besserem das Schlechtere vorziehen, durch ich weiß nicht was für ein unbedingtes Belieben, so würde es doch dieses nimmer gethan haben. Man mag sich so etwas von irgend einer Untergottheit der Fabel träumen lassen, aber dem Gott der Götter geziemt kein Werk, als welches seiner würdig ist, d. i. welches unter allen möglichen das Beste ist. Vielleicht ist die größere Uebereinstimmung mit den göttlichen Eigenschaften der Grund des Rathschlusses, der dieser Welt, ohne ihren besonderen inneren Vorzug in Betrachtung zu ziehen, das Dasein gab. Wohlan, auch dann ist noch gewiß, daß sie vollkommener sei, als alle anderen möglichen. Denn weil aus der Wirkung zu sehen ist, daß alle anderen in geringerer Uebereinstimmung mit den Eigenschaften des Willens Gottes gewesen, in Gott aber Alles Realität ist, mit dieser aber nichts in größerer Harmonie ist, als worin selbst eine größere Realität anzutreffen; so muß die größeste Realität, die einer Welt zukommen kann, in keiner, als in der gegenwärtigen befindlich sein. Es ist ferner dieses vielleicht ein Zwang des Willens und eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit aufhebt, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig fürs Beste erkennt. Gewiß, wenn das Gegentheil hievon Freiheit ist, wenn hier zwei Scheidewege in einem Labyrinth von Schwierigkeiten sind, wo ich auf die Gefahr zu irren mich zu einem enschließen soll, so besinne ich mich nicht lange. Dank für eine solche Freiheit, die das Beste unter dem, was zu schaffen möglich war, ins ewige Nichts verbannt, um trotz allem Ausspruche der Weisheit dem Uebel zu gebieten, daß es Etwas sei. Wenn ich durchaus unter Irrthümern wählen soll, so lobe ich mir lieber jene gütige Nothwendigkeit, wobei man sich so wohl befindet, und woraus nichts Anderes, als das Beste entspringen kann. Ich bin demnach, und vielleicht ein Theil meiner Leser mit mir überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war. Von dem besten unter allen Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als

ein geringes Glied, an mir selbst unwürdig, und um des Ganzen willen auserlesen, schätze ich mein Dasein desto höher, weil ich erkoren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht, so zu heißen: Heil uns, wir sind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermeßliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden die Reichthümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber aus dem Gesichtspuncte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einsicht, die meinem schwachen Verstande verliehen ist, werde um mich schauen, soweit ich kann, und immer mehr einsehen lernen: daß das Ganze das Beste sei, und Alles um des Ganzen willen gut sei.

Ich werde in dem bevorstehenden halben Jahre die Logik, wie ich gewohnt bin, über Meyer, die Metaphysik über Baumgarten, über ebendenselben auch die Ethik, die physische Geographie über meine eigene Handschrift, die reine Mathematik, die ich anfange, in einer besonderen, die mechanischen Wissenschaften aber in einer anderen Stunde, beide nach Wolf vortragen. Die Eintheilung der Stunden wird besonders bekannt gemacht. Man weiß schon, daß ich jede dieser Wissenschaften in einem halben Jahre zu Ende bringe, und, wenn dieses zu kurz ist, den Rest in einigen Stunden des folgenden nachhole. —

II.

Der

einzig mögliche Beweisgrund

zu

einer Demonstration

des

Daseins Gottes.

1763.

Vorrede.

Nec mea dona tibi studio disposta fideli,
Intellecta prius quam sint, contemta relinquas.
Lucretius.

Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: **es ist ein Gott,** ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insoferne wir desselben äußerst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb den Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweisthümer von dem Dasein und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand gibt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmäßig verknüpfter Vernunftschlüsse vermißt. Gleichwohl kann man sich nicht entbrechen, diese Demonstration zu untersuchen, ob sie sich nicht irgendwo darböte. Denn ohne der billigen Begierde zu erwähnen, deren ein der Nachforschung gewohnter Verstand sich nicht entschlagen kann, in einer so wichtigen Erkenntniß etwas Vollständiges und deutlich Begriffenes zu erreichen, so ist noch zu hoffen, daß eine dergleichen Einsicht, wenn man ihrer mächtig geworden,

viel Mehreres in diesem Gegenstande aufklären könnte. Zu diesem Zwecke aber zu gelangen, muß man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muß, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag.

Diese Demonstration ist indessen noch niemals erfunden worden, welches schon von Anderen angemerkt ist. Was ich hier liefere, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, ein mühsam gesammeltes Baugeräthe, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt ist, um aus dessen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Eben so wenig wie ich dasjenige, was ich liefere, für die Demonstration selber will gehalten wissen, so wenig sind die Auflösungen der Begriffe, deren ich mich bediene, schon Definitionen. Sie sind, wie mich dünkt, richtige Merkmale der Sachen, wovon ich handle, tüchtig, um daraus zu abgemessenen Erklärungen zu gelangen, und an sich selbst zur Wahrheit und Deutlichkeit brauchbar, aber sie erwarten noch die letzte Hand des Künstlers, um den Definitionen beigezählt zu werden. Es gibt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut Alles zu erklären und Alles zu demonstriren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.

Die Betrachtungen, die ich darlege, sind die Folgen eines langen Nachdenkens, aber die Art des Vortrags hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an sich, insoferne verschiedene Beschäftigungen die dazu erforderliche Zeit nicht übrig gelassen haben. Es ist indessen eine sehr vergebliche Einschmeichelung, den Leser um Verzeihung zu bitten, daß man ihm, um welcher Ursache willen es auch sei, nur mit etwas Schlechtem habe aufwarten können. Er wird es niemals vergeben, man mag sich entschuldigen, wie man

will. In meinem Falle ist die nicht völlig ausgebildete Gestalt des Werks nicht sowohl einer Vernachlässigung, als einer Unterlassung aus Absichten beizumessen. Ich wollte nur die ersten Züge eines Hauptrisses entwerfen, nach welchem, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübteren Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit erhielte. In dieser Absicht wäre es unnöthig gewesen, gar zu viel ängstliche Sorgfalt zu verwenden, um in einzelnen Stücken alle Züge genau auszumalen, da der Entwurf im Ganzen allererst das strenge Urtheil der Meister in der Kunst abzuwarten hat. Ich habe daher öfters nur Beweisthümer angeführt, ohne mir anzumaßen, daß ich ihre Verknüpfung mit der Folgerung für jetzt deutlich zeigen könnte. Ich habe bisweilen gemeine Verstandesurtheile angeführt, ohne ihnen durch logische Kunst die Gestalt der Festigkeit zu geben, die ein Baustück in einem System haben muß, entweder weil ich es schwer fand, oder weil die Weitläuftigkeit der nöthigen Vorbereitung der Größe, die das Werk haben sollte, nicht gemäß war, oder auch, weil ich mich berechtigt zu sein glaubte, da ich keine Demonstration ankündige, der Forderung, die man mit Recht an systematische Verfasser thut, entschlagen zu sein. Ein kleiner Theil derer, die sich das Urtheil über Werke des Geistes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs, und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urtheil der menschlichen Erkenntniß vornehmlich nutzbar ist. Was die Uebrigen anlangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im Großen zu übersehen, an einem oder anderen kleinen Theile grüblerisch geheftet sind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Werth des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbesserungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Theilen fehlerhaft ist, erhalten können, diese, die nur immer bestrebt sind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten sein,

allein ihr Urtheil ist, was die Entscheidung des wahren Werthes anlangt, bei Vernünftigen von weniger Bedeutung.

Ich habe mich an einigen Orten vielleicht nicht umständlich genug erklärt, um denen, die nur eine scheinbare Veranlassung wünschen, auf eine Schrift den bitteren Vorwurf des Irrglaubens zu werfen, alle Gelegenheit dazu zu benehmen; allein welche Behutsamkeit hätte dieses auch wohl verhindern können; ich glaube indessen für diejenigen deutlich genug geredet zu haben, die nichts Anderes in einer Schrift finden wollen, als was des Verfassers Absicht gewesen ist, hineinzulegen. Ich habe mich so wenig wie möglich mit Widerlegungen eingelassen, so sehr auch meine Sätze von Anderer ihren abweichen. Diese Entgegenstellung ist etwas, das ich dem Nachdenken des Lesers, der beide eingesehen hat, überlasse. Wenn man die Urtheile der unverstellten Vernunft in verschiedenen denkenden Personen mit der Aufrichtigkeit eines unbestochenen Sachwalters prüfte, der von zwei streitigen Theilen die Gründe so abwägt, daß er sich in Gedanken in die Stelle derer, die sie vorbringen, selbst versetzt, um sie so stark zu finden, als sie nur immer werden können, und dann allererst auszumachen, welchem Theile er sich widmen wolle, so würde viel weniger Uneinigkeit in den Meinungen der Philosophen sein, und eine ungeheuchelte Billigkeit, sich selbst der Sache des Gegentheils in dem Grade anzunehmen, als es möglich ist, würde bald die forschenden Köpfe auf einem Wege vereinigen.

In einer schweren Betrachtung, wie die gegenwärtige ist, kann ich mich wohl zum Voraus darauf gefaßt machen, das mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich, und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft sein werde. Ich mache keine solche Forderung auf eine unbeschränkte Unterzeichnung des Lesers, die ich selbsten schwerlich einem Verfasser bewilligen würde. Es wird mir daher nicht befremdend sein, von Anderen in manchen Stücken eines Besseren belehrt zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, solchen Unterricht anzunehmen. Es ist schwer, dem Anspruche auf Richtigkeit zu entsagen, den man im Anfange zuversichtlich äußerte, als man Gründe vortrug; allein es ist nicht eben so schwer, wenn

dieser Anspruch gelinde, unsicher und bescheiden war. Selbst die feinste Eitelkeit, wenn sie sich wohl versteht, wird bemerken, daß nicht weniger Verdienst dazu gehört, sich überzeugen zu lassen, als selbst zu überzeugen, und daß jene Handlung vielleicht mehr wahre Ehre macht, insoferne mehr Entsagung und Selbstprüfung dazu, als zu der anderen erfordert wird. Es könnte scheinen, eine Verletzung der Einheit, die man bei der Betrachtung seines Gegenstandes vor Augen haben muß, zu sein, daß hin und wieder ziemlich ausführliche physische Erläuterungen vorkommen; allein da meine Absicht in diesen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntniß Gottes hinaufzusteigen, gerichtet ist, so habe ich diesen Zweck ohne dergleichen Beispiele nicht wohl erreichen können. Die siebente Betrachtung der zweiten Abtheilung bedarf desfalls etwas mehr Nachsicht, vornehmlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines Namens herausgab*), gezogen worden, wo hievon ausführlicher, obzwar in Verknüpfung mit verschiedenen etwas gewagten Hypothesen gehandelt ward. Die Verwandtschaft indessen, die zum Mindesten die erlaubte Freiheit, sich an solche Erklärungen zu wagen, mit meiner Hauptabsicht hat, imgleichen der Wunsch, Einiges an dieser Hypothese von Kennern beurtheilt zu sehen, haben veranlaßt,

---

*) Der Titel desselben ist: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift, die wenig bekannt geworden, muß unter Anderem auch nicht zur Kenntniß des berühmten Herrn J. H. Lambert gelangt sein, der sechs Jahre hernach in seinen Kosmologischen Briefen 1761 ebendieselbe Theorie von der systematischen Verfassung des Weltbaues im Großen, der Milchstraße, den Nebelsternen u. s. f. vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels im ersten Theile, imgleichen in der Vorrede daselbst antrifft, und wovon etwas in einem kurzen Abrisse S. 154—158 des gegenwärtigen Werks †) angezeigt wird. Die Uebereinstimmung der Gedanken dieses sinnreichen Mannes mit denen, die ich damals vortrug, welche fast bis auf die kleineren Züge unter einander übereinkommen, vergrößert meine Vermuthung, daß dieser Entwurf in der Folge mehrere Bestätigung erhalten werde.

†) Nämlich der Ausg. v. J. 1763. Vgl. unten die 7. Betracht. der 2. Abtheil.

diese Betrachtung einzumischen, die vielleicht zu kurz ist, um alle Gründe derselben zu verstehen, oder auch zu weitläuftig für diejenigen, die hier nichts, wie Metaphysik, anzutreffen vermuthen und von denen sie füglich kann überschlagen werden †).

Das Werk selber besteht aus drei Abtheilungen; davon die erste den Beweisgrund selber, die zweite den weitläuftigen Nutzen desselben, die dritte aber Gründe vorlegt, um darzuthun, daß kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei.

---

†) Hier folgt in der Ausg. von 1763 noch die Aufforderung, vor dem Lesen die am Schlusse jener Ausgabe angegebenen Druckfehler zu verbessern.

Erste Abtheilung.

Worin
der Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes geliefert wird.

Erste Betrachtung.
Vom Dasein überhaupt.

Die Regel der Gründlichkeit erfordert es nicht allemal, daß selbst im tiefsinnigsten Vortrage ein jeder vorkommender Begriff entwickelt oder erklärt werde; wenn man nämlich versichert ist, daß der blos klare gemeine Begriff in dem Falle, da er gebraucht wird, keinen Mißverstand veranlassen könne; so wie der Meßkünstler die geheimsten Eigenschaften und Verhältnisse des Ausgedehnten mit der größten Gewißheit aufdeckt, ob er sich gleich hiebei lediglich des gemeinen Begriffs vom Raum bedient, und wie selbst in der allertiefsinnigsten Wissenschaft das Wort Vorstellung genau genug verstanden und mit Zuversicht gebraucht wird, wiewohl seine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kann aufgelöst werden.

Ich würde mich daher in diesen Betrachtungen nicht bis zur Auflösung des sehr einfachen und wohlverstandnen Begriffs des Daseins versteigen, wenn nicht hier gerade der Fall wäre, wo diese Verabsäumung Verwirrung und wichtige Irrthümer veranlassen kann. Es ist sicher, daß er in der übrigen ganzen Weltweisheit so unentwickelt, wie er im gemeinen Gebrauch vorkommt, ohne Bedenken könne angebracht werden, die einzige Frage vom absolut nothwendigen und zufälligen Dasein ausgenommen; denn hier hat eine sub-

tiefere Nachforschung aus einem unglücklich gekünstelten sonst sehr reinen Begriff irrige Schlüsse gezogen, die sich über einen der erhabensten Theile der Weltweisheit verbreitet haben.

Man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseins den Anfang machen werde. Es wäre zu wünschen, daß man dieses niemals thäte, wo es so unsicher ist, richtig erklärt zu haben, und dieses ist es öfter, als man wohl denkt. Ich werde so verfahren, als Einer, der die Definition sucht und sich zuvor von demjenigen versichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff desselben bestehe. Lange vorher, ehe man eine Erklärung von seinem Gegenstande wagt, und selbst dann, wenn man sich gar nicht getraut sie zu geben, kann man viel von derselben Sache mit größester Gewißheit sagen. Ich zweifle, daß Einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sei. Allein, ohne mich damit einzulassen, bin ich gewiß, daß, wo er ist, äußere Beziehungen sein müssen, daß er nicht mehr, als drei Abmessungen haben könne u. s. w. Eine Begierde mag sein, was sie will, so gründet sie sich auf irgend eine Vorstellung, sie setzt eine Lust an dem Begehrten voraus u. s. f. Oft kann aus diesem, was man vor aller Definition von der Sache gewiß weiß, das, was zur Absicht unserer Untersuchung gehört, ganz sicher hergeleitet werden, und man wagt sich alsdenn in unnöthige Schwierigkeiten, wenn man sich bis dahin versteigt. Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Straße sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik hat eine Menge solcher Fehltritte veranlaßt, die man beständig vor Augen sieht, und doch ist wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnt und behutsamer zu sein lernen werde. Diese Methode ist es allein, kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bei Anderen gesucht habe; denn was die schmeichelhafte Vorstellung anlangt, die man sich macht, daß man durch größere Scharfsinnigkeit es besser, als Andere treffen werde, so versteht man wohl, daß jederzeit Alle so geredet

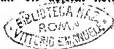
haben, die uns aus einem fremden Irrthum in den ihrigen haben ziehen wollen.

1.

Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge.

Dieser Satz scheint seltsam und widersinnig, allein er ist ungezweifelt gewiß. Nehmet ein Subject, welches ihr wollt, z. E. den Julius Cäsar. Fasset alle seine erdenklichen Prädicate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen diesen Bestimmungen existiren, oder auch nicht existiren kann. Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Dasein gab, konnte alle diese Prädicate, nicht ein einziges ausgenommen, erkennen und ihn doch als ein blos mögliches Ding ansehen, das, seinen Rathschluß ausgenommen, nicht existirt. Wer kann in Abrede ziehen, daß Millionen von Dingen, die wirklich nicht da sind, nach allen Prädicaten, die sie enthalten würden, wenn sie existirten, blos möglich seien; daß in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. Es kann also nicht Statt finden, daß, wenn sie existiren, sie ein Prädicat mehr enthielten; denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädicat fehlen. Und wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu schaffen, so würde sie mit allen den Bestimmungen und keinen mehr existirt haben, die er an ihr doch erkennt, ob sie gleich blos möglich ist.

Gleichwohl bedient man sich des Ausdrucks vom Dasein als eines Prädicats, und man kann dieses auch sicher und ohne besorgliche Irrthümer thun, so lange man es nicht darauf aussetzt, das Dasein aus blos möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu thun pflegt, wenn man die absolut nothwendige Existenz be=



weisen will. Denn alsdann sucht man umsonst unter den Prädicaten eines solchen möglichen Wesens, das Dasein findet sich gewiß nicht darunter. Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädicat vorkömmt, nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts Anderes sagen, als: die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit des Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjects sucht, denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniß, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck, zu sagen: ein Seeeinhorn ist ein existirend Thier, sondern umgekehrt, einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke. Nicht: regelmäßige Sechsecke existiren in der Natur, sondern gewissen Dingen in der Natur, wie den Bienenzellen oder dem Bergkrystall kommen die Prädicate zu, die in einem Sechsecke beisammen gedacht werden. Eine jede menschliche Sprache hat von den Zufälligkeiten ihres Ursprungs einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten, und es würde grüblerisch und unnütze sein, wo in dem gewöhnlichen Gebrauche gar keine Mißdeutungen daraus erfolgen können, an ihr zu künsteln und einzuschränken, genug, daß in den seltneren Fällen einer höher gesteigerten Betrachtung, wo es nöthig ist, diese Unterscheidungen beigefügt werden. Man wird von dem hier Angeführten nur allererst zureichend urtheilen können, wenn man das Folgende wird gelesen haben.

2.

Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges, und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit blos beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird.

Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als blos beziehungsweise gesetzt, oder besser blos die Beziehung (**respectus logicus**) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung nichts, als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein soviel, als Dasein.

So einfach ist dieser Begriff, daß man nichts zu seiner Auswickelung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihrem Merkmale haben, verwechselt werde.

Wenn man einsieht, daß unsere gesammte Erkenntniß sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, so begreift man auch, daß es einige geben werde, die beinahe unauflöslich sind, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher sind, als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, daß durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstattet auch keinen höheren Grad.

Wenn ich sage: Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da das Letztere ein Merkmal des Ersteren ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existire, das ist darin gar nicht enthalten. Daher auch dieses Sein ganz richtig selbst bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander

haben. Z. E. der Gott des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen.

Wenn ich mir vorstelle: Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so ertheilt er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neuen Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädicat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher Alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädicaten absolute oder schlechthin. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject müßte denn schon als existirend vorausgesetzt werden. Gott ist allmächtig, muß ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der dessen Dasein nicht erkennt, wenn er mich nur wohl versteht, wie ich den Begriff Gottes nehme. Allein sein Dasein muß unmittelbar zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird, denn in den Prädicaten selber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht schon das Subject als existirend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädicate unbestimmt, ob es zu einem existirenden, oder blos möglichen Subject gehöre. Das Dasein kann daher selber kein Prädicat sein. Sage ich: Gott ist ein existirend Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädicats zum Subjecte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heißen: etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen. Diese Prädicate sind beziehungsweise auf dieses Subject gesetzt, allein das Ding selber sammt allen Prädicaten ist schlechthin gesetzt.

Ich besorge durch zu weitläuftige Erläuterung einer so einfachen Idee unvernehmlich zu werden. Ich könnte auch noch befürchten, die Zärtlichkeit derer, die vornehmlich über Trockenheit klagen, zu beleidigen. Allein, ohne diesen Tadel für etwas Geringes zu halten, muß ich mir diesmal hiezu Erlaubniß ausbitten. Denn ob ich schon an der überfeinen Weisheit derjenigen, welche sichere und brauchbare Begriffe in ihrer logischen Schmelzküche so lange übertreiben, abzie-

hen und verfeinern, bis sie in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen, so wenig Geschmack, als Jemand anderes finde, so ist der Gegenstand der Betrachtung, den ich vor mir habe, doch von der Art, daß man entweder gänzlich es aufgeben muß, eine demonstrativische Gewißheit davon jemals zu erlangen, oder es sich muß gefallen lassen, seine Begriffe bis in diese Atomen aufzulösen.

3.

Kann ich wohl sagen, daß im Dasein mehr, als in der blosen Möglichkeit sei?

Diese Frage zu beantworten, merke ich nur zuvor an, daß man unterscheiden müsse, was da gesetzt sei, und wie es gesetzt sei. Was das Erstere anlangt, so ist in einem wirklichen Dinge nicht mehr gesetzt, als in einem blos möglichen; denn alle Bestimmungen und Prädicate des wirklichen können auch bei der blosen Möglichkeit desselben angetroffen werden; aber das Letztere betreffend, so ist allerdings durch die Wirklichkeit mehr gesetzt. Denn frage ich: wie ist Alles dieses bei der blosen Möglichkeit gesetzt? so werde ich inne, es geschehe nur beziehungsweise auf das Ding selber, d. i., wenn ein Triangel ist, so sind drei Seiten, ein beschlossener Raum, drei Winkel u. s. w. oder besser: die Beziehung dieser Bestimmungen zu einem solchen Etwas, wie ein Triangel ist, ist blos gesetzt, aber existirt er, so ist Alles dieses absolute, d. i. die Sache selbst zusammt diesen Beziehungen, mithin mehr gesetzt. Um daher in einer so subtilen Vorstellung Alles zusammenzufassen, was die Verwirrung verhüten kann, so sage: in einem Existirenden wird nichts mehr gesetzt, als in einem blos Möglichen, (denn alsdenn ist die Rede von den Prädicaten desselben,) allein durch etwas Existirendes wird mehr gesetzt, als durch ein blos Mögliches, denn dieses geht auch auf absolute Position der Sache selbst. Sogar ist in der blosen Möglichkeit, nicht die Sache selbst, sondern es sind blose Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerspruchs gesetzt, und es bleibt fest, daß das Dasein eigentlich gar kein Prädicat von

irgend einem Dinge sei. Obgleich meine Absicht hier gar nicht ist, mit Widerlegungen mich einzulassen, und meiner Meinung nach, wenn ein Verfasser mit vorurtheilsfreier Denkungsart Anderer Gedanken gelesen und durch damit verknüpftes Nachdenken sie sich eigen gemacht hat, das Urtheil über seine neuen und abweichenden Lehrsätze ziemlich sicher dem Leser überlassen kann, so will ich doch nur mit wenig Worten darauf führen.

Die Wolf'sche Erklärung des Daseins, daß es eine Ergänzung der Möglichkeit sei, ist offenbar sehr unbestimmt. Wenn man nicht schon vorher weiß, was über die Möglichkeit in einem Dinge kann gedacht werden, so wird man es durch diese Erklärung nicht lernen. Baumgarten führt die durchgängige innere Bestimmung, insofern sie dasjenige ergänzt, was durch die im Wesen liegenden oder daraus fließenden Prädicate unbestimmt gelassen ist, als dasjenige an, was im Dasein mehr, als in der blosen Möglichkeit ist; allein wir haben schon gesehen, daß in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädicaten niemals ein Unterschied desselben von einem blos Möglichen liege. Ueberdem kann der Satz: daß ein mögliches Ding, als ein solches betrachtet, in Ansehung vieler Prädicate unbestimmt sei, wenn er so nach dem Buchstaben genommen wird, eine große Unrichtigkeit veranlassen. Denn die Regel der Ausschließung eines Mittleren zwischen zwei widersprechend Entgegengesetzten verbietet dieses, und es ist daher z. E. ein Mensch, der nicht eine gewisse Statur, Zeit, Alter, Ort u. dgl. hätte, unmöglich. Man muß ihn vielmehr in diesem Sinne nehmen: durch die an einem Dinge zusammengedachten Prädicate sind viele andere ganz und gar nicht bestimmt, so wie durch dasjenige, was in dem Begriff eines Menschen, als eines solchen zusammengenommen ist, in Ansehung der besonderen Merkmale des Alters, Orts u. s. w. nichts ausgemacht wird. Aber diese Art der Unbestimmtheit ist alsdenn ebensowohl bei einem Existirenden, als bei einem blos möglichen Dinge anzutreffen, weswegen dieselbe zu keinem Unterschiede beider kann gebraucht werden. Der berühmte Crusius rechnet das Irgendwo und Irgendwenn zu den untrüglichen Bestimmungen des Daseins.

Allein, ohne uns in die Prüfung des Satzes selber: daß Alles, was da ist, irgendwo oder irgendwenn sein müsse, einzulassen, so gehören diese Prädicate noch immer auch zu blos möglichen Dingen. Denn so könnte an manchen bestimmten Orten mancher Mensch zu einer gewissen Zeit existiren, dessen alle Bestimmungen der Allwissende, sowie sie ihm beiwohnen würden, wenn er existirte, wohl kennt, und der gleichwohl wirklich nicht da ist; und der ewige Jude Ashasverus nach allen Ländern, die er durchwandern, oder allen Zeiten, die er durchleben soll, ist ohne Zweifel ein möglicher Mensch. Man wird doch hoffentlich nicht fordern, daß das Irgendwo und Irgendwenn nur dann ein zureichendes Merkmal des Daseins sei, wenn das Ding wirklich da oder alsdenn ist, denn da würde man fordern, daß dasjenige schon eingeräumt werde, was man sich anheischig macht, durch ein taugliches Merkmal von selber kenntlich zu machen.

Zweite Betrachtung.

Von der inneren Möglichkeit, insofern sie ein Dasein voraussetzt.

1.

Nöthige Unterscheidung bei dem Begriffe der Möglichkeit.

Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich. Dieses ist ein wahrer Satz, wenn man es gleich dahin gestellt sein läßt, daß es eine wahre Erklärung sei. Bei diesem Widerspruche aber ist klar, daß Etwas mit Etwas im logischen Widerstreit stehen müsse, das ist, dasjenige verneinen müsse, was in ebendemselben zugleich bejaht ist. Selbst nach dem Herrn Crusius, der diesen Streit nicht blos in einen inneren Widerspruch setzt, sondern behauptet, daß er überhaupt durch den Verstand nach einem ihm natürlichen Gesetze wahrgenommen werde, ist im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung eines Etwas, was gesetzt, mit Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird. Diese Repugnanz

nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale, was hiebei gegeben ist und welches in solchem Streite steht, ist an sich selber Etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckigt wäre, ist schlechterdings unmöglich. Indessen ist gleichwohl ein Triangel, imgleichen etwas Viereckigtes an sich selber Etwas. Diese Unmöglichkeit beruht lediglich auf logischen Beziehungen von einem Denklichen zum Anderen, da Eins nur nicht ein Merkmal des Anderen sein kann. Ebenso muß in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und denn die Uebereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs, unterschieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist an sich selber möglich. Der Triangel sowohl, als die rechten Winkel sind die **Data** oder das Materiale in diesem Möglichen, die Uebereinstimmung aber des einen mit dem anderen nach dem Satze des Widerspruchs sind das Formale der Möglichkeit. Ich werde diese letztere auch das Logische in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach der Regel der Wahrheit nichts Anderes, als eine logische Beziehung ist; das Etwas, oder was in dieser Uebereinstimmung steht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heißen. Uebrigens bemerke ich, daß hier jederzeit von keiner anderen Möglichkeit oder Unmöglichkeit, als der inneren oder schlechterdings und absolute so genannten die Rede sein wird.

2.

Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Dasein voraus.

Es ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, daß die Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da ist. Denn alsdenn ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung, gemäß dem Satze des Widerspruchs, zukommt.

Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz. Denn da hiezu erfordert würde, daß etwas gesetzt und zugleich aufgehoben werden müßte, hier aber überall nichts gesetzt ist, so kann man freilich nicht sagen, daß diese Aufhebung einen inneren Widerspruch enthalte. Allein daß irgend eine Möglichkeit sei, und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existirt, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei. Wir haben in der Zergliederung des Begriffs vom Dasein verstanden, daß das Sein oder schlechthin Gesetztsein, wenn man diese Worte dazu nicht braucht, logische Beziehungen der Prädicate zu Subjecten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Dasein bedeute. Demnach zu sagen: es existirt nichts, heißt ebensoviel, als: es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessenungeachtet hinzufügen, es sei etwas möglich.

3.

Es ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire.

Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke. Nun wird erstlich durch das, was sich selbst widerspricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Uebereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs aufgehoben, daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich. Dieses ist aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daseins zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwiesen ist, kein innerer Widerspruch. Allein wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins, also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch

alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire.

4.

Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als eine Folge.

Es ist von aller Möglichkeit insgesammt, und von jeder insonderheit darzuthun, daß sie etwas Wirkliches, es sei nun ein Ding oder mehrere, voraussetze. Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Dasein kann nun zwiefach sein. Entweder das Mögliche ist nur denklich, insofern es selber wirklich ist, und denn ist die Möglichkeit in dem Wirklichen, als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich darum, weil etwas Anderes wirklich ist, d. i. seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein anderes Dasein gegeben. Die erläuternden Beispiele können noch nicht füglich hier herbeigeschafft werden. Die Natur desjenigen Subjects, welches das einzige ist, das zu einem Beispiele in dieser Betrachtung dienen kann, soll allererst erwogen werden. Indessen bemerke ich nur noch, daß ich dasjenige Wirkliche, durch welches, als einen Grund, die innere Möglichkeit anderer gegeben ist, den ersten Real-Grund dieser absoluten Möglichkeit nennen werde, sowie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist, weil in der Uebereinstimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, sowie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert.

Ich begreife wohl, daß Sätze von derjenigen Art, als in dieser Betrachtung vorgetragen werden, noch mancher Erläuterung bedürftig sind, um dasjenige Licht zu bekommen, das zur Augenscheinlichkeit erfordert wird. Indessen legt die so sehr abgezogene Natur des Gegenstandes selbst aller Bemühung der größeren Aufklärung Hindernisse, sowie die mikroskopischen Kunstgriffe des Sehens zwar das Bild des Gegenstandes bis zur Unterscheidung sehr kleiner Theile erweitern, aber auch in demselben Maaße die Helligkeit und Leb-

haftigkeit des Eindrucks vermindern. Gleichwohl will ich soviel, als ich vermag, den Gedanken von dem selbst bei der inneren Möglichkeit jederzeit zum Grunde liegenden Dasein, in eine etwas größere Nahheit zu den gemeineren Begriffen eines gesunden Verstandes zu bringen suchen.

Ihr erkennet, daß ein feuriger Körper, ein listiger Mensch oder dergleichen etwas möglich sind, und wenn ich nichts mehr, als die innere Möglichkeit verlange, so werdet ihr gar nicht nöthig finden, daß ein Körper oder Feuer u. s. w. als die Data hiezu existiren müssen, denn sie sind einmal denklich, und das ist genug. Die Zustimmung aber des Prädicats: feurig, mit dem Subjecte: Körper, nach dem Grunde des Widerspruchs liegt in diesen Begriffen selber, sie mögen wirkliche oder blos mögliche Dinge sein. Ich räume auch ein, daß weder Körper, noch Feuer wirkliche Dinge sein dürfen, und gleichwohl ein feuriger Körper innerlich möglich sei. Allein ich fahre fort, zu fragen: ist denn ein Körper selber an sich möglich? Ihr werdet mir, weil ihr hier euch nicht auf Erfahrung berufen müsset, die Data zu seiner Möglichkeit, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kraft, und wer weiß was mehr, herzählen und dazusetzen, daß darin kein innerer Widerstreit sei. Ich räume noch Alles ein, allein ihr müßt mir Rechenschaft geben, weswegen ihr den Begriff der Ausdehnung als ein Datum so gerade anzunehmen Recht habt; denn gesetzt, er bedeute nichts, so ist eure dafür ausgegebene Möglichkeit des Körpers ein Blendwerk. Es wäre auch sehr unrichtig, sich auf die Erfahrung wegen dieses Dati zu berufen, denn es ist jetzt eben die Frage, ob eine innere Möglichkeit des feurigen Körpers Statt findet, wenngleich gar nichts existirt. Gesetzt, daß ihr anjetzt nicht mehr den Begriff der Ausdehnung in einfachere Data zerfällen könnt, um anzuzeigen, daß in ihm nichts Widerstreitendes sei, wie ihr denn nothwendig zuletzt auf etwas, dessen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann, kommen müßt, so ist alsdenn hier die Frage: ob Raum oder Ausdehnung leere Wörter sind, oder ob sie etwas bezeichnen? Der Mangel des Widerspruchs macht es hier nicht aus; ein leeres

Wort bezeichnet niemals etwas Widersprechendes. Wenn nicht der Raum existirt, oder wenigstens durch etwas Existirendes gegeben ist als eine Folge, so bedeutet das Wort Raum gar nichts. Solange ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Widerspruchs bewähret, so fußet ihr euch auf dasjenige, was euch in dem Dinge Denkliches gegeben ist, und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieser logischen Regel, aber am Ende, wenn ihr bedenkt, wie euch denn dieses gegeben sei, könnt ihr euch nimmer worauf Anderes, als auf ein Dasein berufen.

Allein wir wollen den Fortgang dieser Betrachtungen abwarten. Die Anwendung selber wird einen Begriff faßlicher machen, den, ohne sich selbst zu übersteigen, man kaum für sich allein deutlich machen kann, weil er von dem Ersten, was beim Denklichen zum Grunde liegt, selber handelt.

Dritte Betrachtung.

Von dem schlechterdings nothwendigen Dasein.

1.

Begriff der absolut nothwendigen Existenz überhaupt.

Schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist. Dieses ist eine ungezweifelt richtige Nominal-Erklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtsein eines Dinges schlechterdings unmöglich sei? so ist das, was ich suche, die Realerklärung, die uns allein zu unserem Zwecke etwas nutzen kann. Alle unsere Begriffe von der inneren Nothwendigkeit in den Eigenschaften möglicher Dinge, von welcher Art sie auch sein mögen, laufen darauf hinaus, daß das Gegentheil sich selber widerspricht. Allein wenn es auf eine schlechterdings nothwendige Existenz ankommt, so würde man mit schlechtem Erfolg durch das nämliche Merkmal bei ihr etwas zu verstehen suchen. Das Dasein ist gar kein Prädicat und die Aufhebung

des Daseins keine Verneinung eines Prädicats, wodurch etwas in einem Dinge sollte aufgehoben werden, und ein innerer Widerspruch entstehen können. Die Aufhebung eines existirenden Dinges ist eine völlige Verneinung Alles desjenigen, was schlechthin oder absolute durch sein Dasein gesetzt wurde. Die logischen Beziehungen zwischen dem Dinge als einem Möglichen und seinen Prädicaten bleiben gleichwohl. Allein diese sind ganz was Anderes, als die Position des Dinges zusammt seinen Prädicaten schlechthin, als worin das Dasein besteht. Demnach wird nicht ebendasselbe, was in dem Dinge gesetzt wird, sondern was Anderes durch das Nichtsein aufgehoben, und ist demnach hierin niemals ein Widerspruch. In der letzteren Betrachtung dieses Werks wird Alles dieses in dem Falle, da man die absolutnothwendige Existenz wirklich vermeint hat durch den Satz des Widerspruchs zu begreifen, durch eine klare Entwickelung dieser Untauglichkeit überzeugender gemacht werden. Man kann indessen die Nothwendigkeit in den Prädicaten blos möglicher Begriffe die logische Nothwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufsuche, nämlich die des Daseins, ist die absolute Realnothwendigkeit. Ich finde zuerst: daß, was ich schlechterdings als nichts und unmöglich ansehen soll, das müsse alles Denkliche vertilgen. Denn bliebe dabei noch etwas zu denken übrig, so wäre es nicht gänzlich undenklich und schlechthin unmöglich.

Wenn ich nun einen Augenblick nachdenke, weswegen dasjenige, was sich widerspricht, schlechterdings nichts und unmöglich sei, so bemerke ich: daß, weil dadurch der Satz des Widerspruchs, der letzte logische Grund alles Denklichen, aufgehoben wird, alle Möglichkeit verschwinde und nichts dabei mehr zu denken sei. Ich nehme daraus alsbald ab, daß, wenn ich alles Dasein überhaupt aufhebe, und hiedurch der letzte Real-Grund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verschwindet und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kann etwas schlechterdiugs nothwendig sein, entweder wenn durch sein Gegentheil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das ist, wenn es sich selbst widerspricht, oder auch, wenn sein Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen und alle

Data dazu aufhebt. Das Erste findet, wie gesagt, niemals beim Dasein Statt, und weil kein Drittes möglich ist, so ist entweder der Begriff von der schlechterdings nothwendigen Existenz gar ein täuschender und falscher Begriff, oder es muß darin beruhen, daß das Nichtsein eines Dinges zugleich die Verneinung von den Datis zu allem Denklichen sei. Daß aber dieser Begriff nicht erdichtet, sondern etwas Wahrhaftes sei, erhellt auf folgende Art.

2.

Es existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen.

Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Bis dahin erhellt, daß ein Dasein eines oder mehrerer Dinge selbst aller Möglichkeit zum Grunde liege, und daß dieses Dasein an sich selbst nothwendig sei. Man kann hieraus auch leichtlich den Begriff der Zufälligkeit abnehmen. Zufällig ist nach der Worterklärung, dessen Gegentheil möglich ist. Um aber die Sacherklärung davon zu finden, so muß man auf folgende Art unterscheiden. Im logischen Verstande ist dasjenige als ein Prädicat an einem Subjecte zufällig, dessen Gegentheil demselben nicht widerspricht. Z. E. einem Triangel überhaupt ist es zufällig, daß er rechtwinklicht sei. Diese Zufälligkeit findet lediglich bei der Beziehung der Prädicate zu ihren Subjecten Statt, und leidet, weil das Dasein kein Prädicat ist, auch gar keine Anwendung auf die Existenz. Dagegen ist im Realverstande zufällig dasjenige, dessen Nichtsein zu denken ist, das ist, dessen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt. Wenn demnach die innere Möglichkeit der Dinge ein gewisses Dasein nicht voraussetzt so ist dieses zufällig, weil sein Gegentheil die Möglichkeit nicht aufhebt. Oder: dasjenige Dasein, wodurch nicht das Materiale zu

allem Denklichem gegeben ist, ohne welches also noch etwas zu denken, das ist, möglich ist, dessen Gegentheil ist im Realverstande möglich, und das ist in ebendemselben Verstande auch zufällig.

3.

Das nothwendige Wesen ist einig.

Weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich sein, insofern es durch ihn als einen Grund gegeben ist. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm Statt finden, und ist also aller anderen Dinge Möglichkeit und Dasein von ihm abhängend. Etwas aber, was selbst abhängend ist, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit und ist demnach nicht schlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut nothwendig sein.

Setzet, **A** sei ein nothwendiges Wesen, und **B** ein anderes. So ist vermöge der Erklärung **B** nur insofern möglich, als es durch einen anderen Grund **A**, als die Folge desselben gegeben ist. Weil aber vermöge der Voraussetzung **B** selber nothwendig ist, so ist seine Möglichkeit in ihm als ein Prädicat, und nicht als eine Folge aus einem anderen, und doch nur als eine Folge laut dem Vorigen gegeben, welches sich widerspricht.

4.

Das nothwendige Wesen ist einfach.

Daß kein Zusammengesetztes aus viel Substanzen ein schlechterdings nothwendiges Wesen sein könne, erhellt auf folgende Art. Setzet, es sei nur einer seiner Theile schlechterdings nothwendig, so sind die anderen nur insgesammt als Folgen durch ihn möglich, und gehören nicht zu ihm als Nebentheile. Gedenket euch, es wären mehrere oder alle nothwendig, so widerspricht dieses der vorigen Nummer. Es bleibt demnach nichts übrig, als sie müssen ein jeder besonders zufällig, alle aber zusammen schlechterdings nothwendig existiren. Nun ist dieses aber unmöglich, weil ein Aggregat von

Substanzen nicht mehr Nothwendigkeit im Dasein haben kann, als den Theilen zukommt, und da diesen gar keine zukommt, sondern ihre Existenz zufällig ist, so würde auch die des Ganzen zufällig sein. Wenn man gedächte, sich auf die Erklärung des nothwendigen Wesens berufen zu können, so daß man sagte, in jeglichem der Theile wären die letzten Data einiger inneren Möglichkeit, in allen zusammen alles Mögliche gegeben, so würde man etwas ganz Ungereimtes, nur auf eine verborgene Art vorgestellt haben. Denn wenn man sich alsdenn die innere Möglichkeit so gedenkt, daß einige können aufgehoben werden, doch so, daß übrigens, was durch die anderen Theile noch Denkliches gegeben worden, bliebe, so müßte man sich vorstellen, es sei an sich möglich, daß die innere Möglichkeit verneint oder aufgehoben werde. Es ist aber gänzlich undenklich und widersprechend, daß etwas nichts sei, und dieses will soviel sagen: eine innere Möglichkeit aufheben, ist alles Denkliche vertilgen, woraus erhellt, daß die Data zu jedem Denklichen in demjenigen Dinge müssen gegeben sein, dessen Aufhebung auch das Gegentheil aller Möglichkeit ist, daß also, was den letzten Grund von einer inneren Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen vertheilt sein könne.

5.

Das nothwendige Wesen ist unveränderlich und ewig.

Weil selbst seine eigene Möglichkeit und jede andere dieses Dasein voraussetzt, so ist keine andere Art der Existenz desselben möglich, das heißt, es kann das nothwendige Wesen nicht auf vielerlei Art existiren. Nämlich Alles, was da ist, ist durchgängig bestimmt; da dieses Wesen nun lediglich darum möglich ist, weil es existirt, so findet keine Möglichkeit desselben Statt, außer insofern es in der That da ist; es ist also auf keine andere Art möglich, als wie es wirklich ist. Demnach kann es nicht auf andere Art bestimmt oder verändert werden. Sein Nichtsein ist schlechterdings unmöglich, mithin auch sein Ursprung und Untergang, demnach ist es ewig.

6.

Das nothwendige Wesen enthält die höchste Realität.

Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen sein müssen, entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch ihn als den ersten Realgrund gegeben seien, so sieht man, daß alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen sei. Allein ebendieselben Bestimmungen, durch die dieses Wesen der höchste Grund ist von anderer möglichen Realität, setzen in ihn selber den größesten Grad realer Eigenschaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem sogar alle andere nur durch dasselbe möglich sind, so ist dieses nicht so zu verstehen, daß alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre. Dieses ist eine Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrscht hat. Man ertheilt alle Realitäten Gott oder dem nothwendigen Wesen ohne Unterschied als Prädicate, ohne wahrzunehmen, daß sie nimmermehr in einem einzigen Subjecte als Bestimmungen neben einander können Statt finden. Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u. dgl. können nicht Eigenschaften von demjenigen sein, der da Verstand und Willen hat. Es ist auch umsonst, eine Ausflucht darin zu suchen, daß man die gedachten Beschaffenheiten nicht für wahre Realitäten halte. Es ist ohne allen Zweifel der Stoß eines Körpers oder die Kraft des Zusammenhanges etwas wahrhaftig Positives. Ebenso ist der Schmerz in den Empfindungen eines Geistes nimmermehr eine blose Beraubung. Ein irriger Gedanke hat eine solche Vorstellung dem Scheine nach gerechtfertigt. Es heißt, Realität und Realität widersprechen einander niemals, weil beides wahre Bejahungen seien; demnach widerstreiten sie auch einander nicht in einem Subjecte. Ob ich nun gleich einräume, daß hier kein logischer Widerspruch sei, so ist dadurch doch nicht die Realrepugnanz gehoben. Diese findet jederzeit Statt, wenn etwas, als ein Grund, die Folge von etwas Anderem durch eine reale Entgegensetzung vernichtigt. Die Bewegungskraft eines Kör-

pers nach einer Direction, und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengesetzter stehen nicht im Widerspruche. Sie sind auch wirklich zugleich in einem Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der anderen, und da sonst von jeder insbesondere die Folge eine wirkliche Bewegung sein würde, so ist sie jetzt von beiden zusammen in einem Subjecte 0, das ist, die Folge von diesen entgegengesetzten Bewegungskräften ist die Ruhe. Die Ruhe aber ist ohne Zweifel möglich, woraus man denn auch sieht, daß die Realrepugnanz ganz was Anderes sei, als die logische oder der Widerspruch; denn das, was daraus folgt, ist schlechterdings unmöglich. Nun kann aber in dem allerrealsten Wesen keine Realrepugnanz oder positiver Widerstreit seiner eigenen Bestimmungen sein, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel sein würde, welches seiner höchsten Realität widerspricht, und da, wenn alle Realitäten in demselben als Bestimmungen lägen, ein solcher Widerstreit entstehen müßte, so können sie nicht insgesammt als Prädicate in ihm sein, mithin, weil sie doch alle durch ihn gegeben sind, werden sie entweder zu seinen Bestimmungen oder Folgen gehören.

Es könnte auch beim ersten Anblick scheinen zu folgen: daß, weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen der Wesen der Dinge liegen müsse, welches, wenn es zugelassen würde, auch den Schluß veranlassen dürfte, daß es selbst Negationen unter seinen Prädicaten haben müsse, und nimmermehr nichts, als Realität. Allein man richte nur seine Augen auf den einmal festgesetzten Begriff desselben. In seinem Dasein ist seine eigene Möglichkeit ursprünglich gegeben. Dadurch, daß es nun andere Möglichkeiten sind, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem Satze des Widerspruchs, daß es nicht die Möglichkeit des realsten Wesens selber, und daher solche Möglichkeiten, welche Verneinungen und Mängel enthalten, sein müssen.

Demnach beruht die Möglichkeit aller anderen Dinge, in Ansehung dessen, was in ihnen real ist, auf dem nothwendigen Wesen,

als einem Realgrunde, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, insofern er Ausdehnung, Kräfte u. dgl. hat, ist in dem obersten aller Wesen gegründet; insoferne ihm die Kraft zu denken gebricht, so liegt diese Verneinung in ihm selbst, nach dem Satz des Widerspruchs.

In der That sind Verneinungen an sich selbst nicht Etwas, oder denklich, welches man sich leichtlich auf folgende Art faßlich machen kann. Setzet nichts, als Negationen, so ist gar nichts gegeben, und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen sind also nur durch die entgegengesetzten Positionen denklich, oder vielmehr, es sind Positionen möglich, die nicht die größten sind. Und hierin liegen schon nach dem Satze der Identität die Verneinungen selber. Es fällt auch leicht in die Augen, daß alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnende Verneinungen keinen Realgrund, (weil sie nichts Positives sind,) mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen.

Vierte Betrachtung.

Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.

1.

Das nothwendige Wesen ist ein Geist.

Es ist oben bewiesen, daß das nothwendige Wesen eine einfache Substanz sei, imgleichen, daß nicht allein alle andere Realität durch dasselbe, als einen Grund gegeben sei, sondern auch die größest mögliche, die in einem Wesen als Bestimmung kann enthalten sein, ihm beiwohne. Nun können verschiedene Beweise geführt werden, daß hiezu auch die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören. Denn erstlich, Beides ist wahre Realität, und Beides kann mit der größest möglichen in einem Dinge beisammen

bestehen, welches Letztere man durch ein unmittelbares Urtheil des Verstandes einzuräumen sich gedrungen sieht, ob es zwar nicht füglich zu derjenigen Deutlichkeit gebracht werden kann, welche logisch vollkommene Beweise erfordern.

Zweitens sind die Eigenschaften eines Geistes, Verstand und Willen, von der Art, daß wir uns keine Realität denken können, die in Ermangelung derselben einem Wesen eine Ersetzung thun könnte, welche dem Abgang derselben gleich wäre. Und da diese Eigenschaften also diejenigen sind, welche der höchsten Grade der Realität fähig sind, gleichwohl aber unter die möglichen gehören, so müßte durch das nothwendige Wesen, als einen Grund, Verstand und Wille, und alle Realität der geistigen Natur an anderen möglich sein, die gleichwohl in ihm selbst nicht als eine Bestimmung angetroffen würde. Es würde demnach die Folge größer sein, als selbst der Grund. Denn es ist gewiß, daß, wenn das höchste Wesen nicht selbst Verstand und Willen hat, ein jedes andere, welches durch ihn mit diesen Eigenschaften gesetzt werde, ohnerachtet es abhängend wäre und mancherlei andere Mängel der Macht u. s. w. hätte, gleichwohl in Ansehung dieser Eigenschaften von der höchsten Art jenem in Realität vorgehen müßte. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kann, so müssen Verstand und Wille der nothwendigen einfachen Substanz als Eigenschaften beiwohnen, das ist, sie ist ein Geist.

Drittens, Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in Allem, was möglich ist, setzen ein Wesen voraus, in dessen Eigenschaften entweder diese Beziehungen gegründet sind, oder doch wenigstens, durch welches Wesen die Dinge diesen Beziehungen gemäß, als aus einem Hauptgrunde möglich sind. Nun ist das nothwendige Wesen der hinlängliche Realgrund alles Anderen, was außer ihm möglich ist, folglich wird in ihm auch diejenige Eigenschaft, durch welche diesen Beziehungen gemäß, Alles außer ihm wirklich werden kann, anzutreffen sein. Es scheint aber, daß der Grund der äußeren Möglichkeit der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend ist, wofern nicht ein dem Verstande gemäßer Wille vorausgesetzt

ist. Also werden diese Eigenschaften dem obersten Wesen müssen beigemessen werden.

Jedermann erkennt, daß ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen dennoch regelmäßige Blumenstücke, Alleen u. dgl. nur durch einen Verstand, der sie entwirft, und durch einen Willen, der sie ausführt, möglich seien. Alle Macht oder Hervorbringungskraft, imgleichen alle andere Data zur Möglichkeit ohne einen Verstand sind unzulänglich, die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen.

Aus einem dieser hier angeführten Gründe, oder aus ihnen insgesammt, wird der Beweis, daß das nothwendige Wesen Willen und Verstand haben, mithin ein Geist sein müsse, hergeleitet werden können. Ich begnüge mich blos, den Beweisgrund vollständig zu machen. Meine Absicht ist nicht, eine förmliche Demonstration darzulegen.

2.

Es ist ein Gott.

Es existirt etwas schlechterdings nothwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott. Ich gebe hier keine bestimmte Erklärung von dem Begriffe von Gott. Ich müßte dieses thun, wenn ich meinen Gegenstand systematisch betrachten wollte. Was ich hier darlege, soll die Analyse sein, dadurch man sich zur förmlichen Lehrverfassung tüchtig machen kann. Die Erklärung des Begriffs der Gottheit mag indessen angeordnet werden, wie man es für gut findet, so bin ich doch gewiß, daß dasjenige Wesen, dessen Dasein wir nur eben bewiesen haben, eben dasjenige göttliche Wesen sei, dessen Unterscheidungszeichen man auf eine oder die andere Art in die kürzeste Benennung bringen wird.

3.

Anmerkung.

Weil aus der dritten Betrachtung nichts mehr erhellt, als daß alle Realität entweder in dem nothwendigen Wesen als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als einen Grund müsse gegeben sein, so würde bis dahin unentschieden bleiben, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen als ihm beiwohnende Bestimmungen anzutreffen seien, oder blos durch dasselbe an anderen Dingen als Folgen anzusehen wären. Wäre das Letztere, so würde, ohnerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseins als eines großen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn selber ohne Erkenntniß und Entschließung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge und sogar anderer Geister sein, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher beschrieben wäre. Dies ist die Ursache, weswegen in jeglicher Lehrverfassung auf diesen Umstand besonders gesehen werden muß, und warum wir ihn nicht haben aus den Augen setzen können.

Ich habe in dem ganzen Zusammenhange aller bisher vorgetragenen, zu meinem Beweise gehörigen Gründe nirgend des Ausdrucks von Vollkommenheit gedacht. Nicht als wenn ich dafür hielte, alle Realität sei schon so viel, wie alle Vollkommenheit, oder auch die größte Zusammenstimmung zu Einem mache sie aus. Ich habe wichtige Ursachen von diesem Urtheile vieler Anderen sehr abzugehen. Nachdem ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbesondere sorgfältige Untersuchungen angestellt habe, so bin ich belehrt worden, daß in einer genaueren Kenntniß derselben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geistes, unser eigenes Gefühl, und selbst die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit aufklären kann.

Ich bin inne geworden, daß der Ausdruck der Vollkommenheit

zwar in einigen Fällen, nach der Unsicherheit jeder Sprache Ausartungen von dem eigenthümlichen Sinne leide, die ziemlich weit abweichen, daß er aber in der Bedeutung, darauf hauptsächlich Jedermann selbst bei jenen Abirrungen Acht hat, allemal eine Beziehung auf ein Wesen, welches Erkenntniß und Begierde hat, voraussetze. Da es nun viel zu weitläuftig geworden sein würde, den Beweisgrund von Gott und der ihm beiwohnenden Realität bis zu dieser Beziehung hindurchzuführen, ob es zwar vermöge dessen, was zum Grunde liegt, gar wohl thunlich gewesen wäre, so habe ich es der Absicht dieser Blätter nicht gemäß befunden, durch die Herbeiziehung dieses Begriffs Anlaß zu einer allzugroßen Weitläuftigkeit zu geben.

4

Beschluß.

Ein Jeder wird sehr leicht nach dem, wie gedacht, geführten Beweise so offenbare Folgerungen hinzufügen können, als da sind: Ich, der ich denke, bin kein so schlechterdings nothwendiges Wesen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich; kein anderes Wesen, dessen Nichtsein möglich ist, das ist, dessen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding, oder in welchem Schranken sind, mithin auch nicht die Welt, ist von einer solchen Natur, die Welt ist nicht ein Accidens der Gottheit, weil in ihr Widerstreit, Mängel, Veränderlichkeit, Alles Gegentheile der Bestimmungen einer Gottheit angetroffen werden; Gott ist nicht die einige Substanz, die da existirt, und alle andere sind nur abhängend von ihm da u. s. w.

Ich bemerke hier nur noch Folgendes. Der Beweisgrund von dem Dasein Gottes, den wir geben, ist lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich ist. Demnach ist er ein Beweis, der vollkommen **a priori** geführt werden kann. Es wird weder meine Existenz, noch die von anderen Geistern, noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt. Er ist in der That von dem inneren Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen. Man erkennt auf diese

Weise das Dasein dieses Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Nothwendigkeit desselben ausmacht, also recht genetisch.

Alle Beweise, die sonsten von den Wirkungen dieses Wesens auf sein, als einer Ursache, Dasein geführt werden möchten, gesetzt, daß sie auch so strenge beweisen möchten, als sie es nicht thun, können doch niemals die Natur dieser Nothwendigkeit begreiflich machen. Blos daraus, daß etwas schlechterdings nothwendig existirt, ist es möglich, daß etwas eine erste Ursach von Anderem sei, aber daraus, daß etwas eine erste, das ist, unabhängige Ursache ist, folgt nur, daß, wenn die Wirkungen da sind, sie auch existiren müsse, nicht aber, daß sie schlechterdings nothwendiger Weise da sei.

Weil nun ferner aus dem angepriesenen Beweisgrunde erhellt, daß alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in diesem einigen Wesen gegründet sei, in welchem die größten Grade des Verstandes und eines Willens, der der größest mögliche Grund ist, anzutreffen, und weil in einem solchen Alles in der äußerst möglichen Uebereinstimmung sein muß, so wird daraus schon zum Voraus abzunehmen sein, daß, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist, das Wesen Gottes mit seinem Willen in der größesten Zusammenstimmung sein werde, nicht als wenn Gott durch seinen Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, sondern weil ebendieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebenen größesten Folgen hat, und die letztere nur durch die Voraussetzung der ersteren fruchtbar sein kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch die göttliche Natur gegeben sind, mit seiner großen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil sie mit Einem übereinstimmen, so wird selbst in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen sein.

Wenn wir aber auch durch eine reife Beurtheilung der wesentlichen Eigenschaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekannt

werden, selbst in den nothwendigen Bestimmungen ihrer inneren Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen und Wohlgereimtheit in dem Getrennten wahrnehmen, so werden wir durch den Erkenntnißweg **a posteriori** auf ein einiges Principium aller Möglichkeit zurückschließen können, und uns zuletzt bei demselben Grundbegriffe des schlechterdings nothwendigen Daseins befinden, von dem wir durch den Weg **a priori** anfänglich ausgegangen waren. Nunmehro soll unsere Absicht darauf gerichtet sein, zu sehen, ob selbst in der inneren Möglichkeit der Dinge eine nothwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie, und in diesem unermeßlichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen sei, damit wir daraus urtheilen können, ob die Wesen der Dinge selbst einen obersten gemeinschaftlichen Grund erkennen.

Zweite Abtheilung.

Von dem weitläuftigen Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist.

Erste Betrachtung.

Worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes **a posteriori** geschlossen wird.

1.

Die Einheit in dem Mannigfaltigen der Wesen der Dinge gewiesen an den Eigenschaften des Raums.

Die nothwendigen Bestimmungen des Raums verschaffen dem Meßkünstler ein nicht gemeines Vergnügen, durch die Augenscheinlichkeit in der Ueberzeugung und durch die Genauigkeit in der Ausführung, imgleichen durch den weiten Umfang der Anwendung, wogegen das gesammte menschliche Erkenntniß nichts aufzuzeigen hat, das ihm beikäme, vielweniger es überträfe. Ich betrachte aber anjetzt den nämlichen Gegenstand in einem ganz anderen Gesichtspuncte. Ich sehe ihn mit einem philosophischen Auge an, und werde gewahr: daß bei so nothwendigen Bestimmungen Ordnung und Harmonie, und in einem ungeheuren Mannigfaltigen Zusammenpassung und Einheit herrsche. Ich will z. E., daß ein Raum durch die Bewegung einer geraden Linie um einen festen Punct umgrenzt werde. Ich begreife gar leicht, daß ich dadurch einen Kreis habe,

der in allen seinen Puncten von dem gedachten festen Punct gleiche Entfernungen hat. Allein ich finde gar keine Veranlassung, unter einer so einfältigen Construction sehr viel Mannigfaltiges zu vermuthen, das eben dadurch großen Regeln der Ordnung unterworfen sei. Indessen entdecke ich, daß alle geraden Linien, die einander aus einem beliebigen Punct innerhalb dem Zirkel durchkreuzen, indem sie an den Umkreis stoßen, jederzeit in geometrischer Proportion geschnitten seien; imgleichen, daß alle diejenigen, die von einem Punct außerhalb dem Kreise diesen durchschneiden, jederzeit in solche Stücke zerlegt werden, die sich umgekehrt verhalten, wie ihre Ganzen. Wenn man bedenkt, wie unendlich viel verschiedene Lagen diese Linien annehmen können, indem sie den Zirkel, wie gedacht, durchschneiden, und wahrnimmt, wie sie gleichwohl beständig unter dem nämlichen Gesetze stehen, von dem sie nicht abweichen können, so ist es unerachtet dessen, daß die Wahrheit davon leicht begriffen wird, dennoch etwas Unerwartetes, daß so wenig Anstalt in der Beschreibung dieser Figur, und gleichwohl so viel Ordnung, und in dem Mannigfaltigen eine so vollkommene Einheit daraus erfolgt.

Wenn aufgegeben wäre: daß schiefe Flächen in verschiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frei herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herabkämen, so wird ein Jeder, der die mechanischen Gesetze versteht, einsehen, daß hiezu mancherlei Veranstaltung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Zirkel von selber mit unendlich viel Abwechselung der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der größesten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmesser stoßen, sie mögen von dessen oberstem oder unterstem Puncte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgesammt das gemein: daß der freie Fall durch dieselbe in gleichen Zeiten geschieht. Ich erinnere mich, daß ein verständiger Lehrling, als ihm dieser Satz mit seinem Beweise von mir vorgetragen wurde, nachdem er Alles wohl verstand, dadurch nicht weniger, wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man, durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannigfaltigen nach so

fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Zirkelkreis ist, überrascht und mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müßte denn sein, daß es deswegen geschähe, weil die Ursache derselben da nicht so deutlich einzusehen ist und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist.

Das Feld, darauf ich Denkwürdigkeiten sammle, ist davon so voll, daß, ohne einen Fuß weiter setzen zu dürfen, sich auf derselben Stelle, da wir uns befinden, noch unzählige Schönheiten darbieten. Es gibt Auflösungen der Geometrie, wo dasjenige, was nur durch weitläuftige Veranstaltung scheint möglich zu sein, sich gleichsam ohne alle Kunst in der Sache selbst darlegt. Diese werden von Jedermann als artig empfunden, und dieses um desto mehr, je weniger man selbst dabei zu thun hat, und je verwickelter gleichwohl die Auflösung zu sein scheint. Der Zirkelring zwischen zwei Kreisen, die einen gemeinschaftlichen Mittelpunct haben, hat eine von einer Zirkelfläche sehr verschiedene Gestalt, und es kommt Jedermann anfänglich als mühsam und künstlich vor, ihn in diese Figur zu verwandeln. Allein sobald ich einsehe: daß die den inwendigen Zirkel berührende Linie so weit gezogen, bis sie zu beiden Seiten den Umkreis des größeren schneidet, der Durchmesser dieses Zirkels sei, dessen Fläche dem Inhalt des Zirkelringes gerade gleich ist, so kann ich nicht umhin, einige Befremdung über die einfältige Art zu äußern, wie das Gesuchte in der Natur selbst sich so leicht offenbart und meiner Bemühung hiebei fast nichts beizumessen ist.

Wir haben, um in den nothwendigen Eigenschaften des Raums Einheit bei der größesten Mannigfaltigkeit und Zusammenhang in dem, was eine von dem Anderen ganz abgesonderte Nothwendigkeit zu haben scheint, zu bemerken, nur blos unsere Augen auf die Zirkelfigur gerichtet, welche deren noch unendliche hat, davon ein kleiner Theil bekannt ist. Hieraus läßt sich abnehmen, welche Unermeßlichkeit solcher harmonischen Beziehungen sonsten in den Eigenschaften des Raums liege, deren viele die höhere Geometrie in den

Verwandtschaften der verschiedenen Geschlechter der krummen Linien dargelegt, und alle, außer der Uebung des Verstandes durch die denkliche Einsicht derselben, das Gefühl auf eine ähnliche oder erhabenere Art, wie die zufälligen Schönheiten der Natur rühren.

Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt ist, nach einem Grunde einer so weit erstreckten Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu fragen, soll man es denn weniger sein bei Wahrnehmung des Ebenmaaßes und der Einheit in den unendlich vielfältigen Bestimmungen des Raums? Ist diese Harmonie darum weniger befremdlich, weil sie nothwendig ist? Ich halte dafür, sie sei es darum nur desto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes seine besondere und unabhängige Nothwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenseitigen Beziehungen haben könnte, wird man dadurch nicht ebensowohl, wie durch die Harmonie in den zufälligen Anstalten der Natur, auf die Vermuthung eines obersten Grundes selbst der Wesen der Dinge geführt, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlaßt?

2.

Die Einheit im Mannigfaltigen der Wesen der Dinge, gewiesen an demjenigen, was in den Bewegungsgesetzen nothwendig ist.

Wenn man in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines besonderen Zwecks willen scheint getroffen zu sein, indem sie sich nicht blos nach den allgemeinen Eigenschaften der Materie würde dargeboten haben, so sehen wir diese Anstalt als zufällig und als die Folge einer Wahl an. Zeigen sich nun neue Uebereinstimmung, Ordnung und Nutzen und besonders dazu abgerichtete Mittelursachen, so beurtheilen wir dieselbe auf die ähnliche Art; dieser Zusammenhang ist der Natur der Sachen ganz fremd, und blos, weil es Jemand beliebt hat, sie so zu verknüpfen, stehen sie in dieser Harmonie. Man kann keine allgemeine Ursache angeben, weswegen die Klauen

der Katze, des Löwen u. a. m. so gebaut sind, daß sie spohren, das ist, sich zurücklegen können, als weil irgend ein Urheber sie zu dem Zwecke, um vor dem Abschleifen gesichert zu sein, so angeordnet hat, indem diese Thiere geschickte Werkzeuge haben müssen, ihren Raub zu ergreifen und zu halten. Allein wenn gewisse allgemeinere Beschaffenheiten, die der Materie beiwohnen, außer einem Vortheile, den sie schaffen, und um dessen willen man sich vorstellen kann, daß sie so geordnet worden, ohne die mindeste neue Vorkehrung gleichwohl eine besondere Tauglichkeit zu noch mehr Uebereinstimmung zeigen, wenn ein einfältiges Gesetz, das Jedermann um eines gewissen Guten willen allein schon nöthig finden würde, gleichwohl eine ausgebreitete Fruchtbarkeit an noch viel Mehrerem zeigt, wenn die übrigen Nutzen und Wohlgereimtheiten daraus ohne Kunst, sondern vielmehr nothwendiger Weise fließen, wenn endlich dieses sich durch die ganze materiale Natur so befindet; so liegen offenbar selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet sich über das Reich der Möglichkeit selber aus. Dieses veranlaßt eine Bewunderung über so viel Schicklichkeit und natürliche Zusammenpassung, die, indem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlich macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ohngefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen großen Grunde anzeigt. Ich werde diese sehr große Merkwürdigkeit durch einige leichte Beispiele deutlich zu machen suchen, indem ich die Methode sorgfältig befolge, aus dem, was durch Beobachtung unmittelbar gewiß ist, zu dem allgemeineren Urtheile langsam hinaufzusteigen.

Man kann einen Nutzen unter tausend wählen, weswegen man es als nöthig ansehen kann, daß ein Luftkreis sei, wenn man durchaus einen Zweck zum Grunde zu haben verlangt, wodurch eine Anstalt in der Natur zuerst veranlaßt worden. Ich räume also dieses ein, und nenne etwa das Athmen der Menschen und Thiere als die Endabsicht dieser Veranstaltung. Nun gibt diese Luft, durch

die nämlichen Eigenschaften, und keine mehr, die sie zum Athemholen allein bedürfte, zugleich Anlaß zu einer Unendlichkeit von schönen Folgen, die damit nothwendiger Weise begleitet sind und nicht dürfen durch besondere Anlagen befördert werden. Ebendieselbe elastische Kraft und Gewicht der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Thiere der Nahrung entbehren müßten, und die Möglichkeit der Pumpwerke ist davon eine nothwendige Folge. Durch sie geschieht es, daß Feuchtigkeit in Dünsten hinaufgezogen wird, welche sich oben in Wolken verdicken, die den Tag verschönern, öfters die übermäßige Hitze der Sonne mildern, vornehmlich aber dazu dienen, die trockenen Gegenden der Erdfläche durch den Raub von den Wasserbetten der niedrigen milde zu befeuchten. Die Dämmerung, die den Tag verlängert und dem Auge durch allmählige Zwischengrade [bei] dem Ueberschritt von der Nacht zum Tage diesen Wechsel unschädlich macht, und vornehmlich die Winde sind ganz natürliche und ungezwungene Folgen derselben.

Stellet euch vor, ein Mensch mache sich einen Entwurf, wie die Küsten der Länder des heißen Weltstrichs, die sonsten heißer sein müßten, als die tiefer im Lande liegenden Gegenden, eine etwas erträglichere Wärme sollten genießen können, so wird er am Natürlichsten auf einen Seewind verfallen, der zu dieser Absicht in den heißesten Tagesstunden wehen müßte. Weil aber, da es zur Nachtzeit über der See viel geschwinder kalt wird, als über dem Lande, nicht zuträglich sein dürfte, daß derselbe Wind immer wehte, so würde er wünschen, daß es der Vorsehung gefallen hätte, es so zu veranstalten, damit in den mittleren Stunden der Nacht der Wind vom Lande wieder zurückkehrte, welches auch viel anderen Nutzen mit befördern könnte. Nun würde nur die Frage sein, durch welche Mechanik und künstliche Anordnung dieser Windeswechsel zu erhalten wäre, und hiebei würde man noch große Ursache haben zu besorgen: daß, da der Mensch nicht verlangen kann, daß alle Naturgesetze sich zu seiner Bequemlichkeit anschicken sollen, dieses Mittel zwar möglich, aber mit den übrigen nöthigen Anstalten so übel zusammenpassend sein dürfte, daß die oberste Weisheit es darum nicht

zu verordnen gut fände. Alles dieses Bedenken ist indessen unnöthig. Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung thun würde, verrichtet hier die Luft nach den allgemeinen Bewegungsgesetzen, und ebendasselbe einfache Principium ihrer anderweitigen Nutzbarkeit bringt auch diese ohne neue und besondere Anstalten hervor. Die von der Tageshitze verdünnte Luft über dem brennenden Boden eines solchen Landes weicht nothwendiger Weise der dichteren und schwereren über dem kühlen Meere, und verursacht den Seewind, der um deswillen von den heißesten Tagesstunden an bis spät in den Abend weht, und die Seeluft, die aus den nämlichen Ursachen am Tage so stark nicht erhitzt worden war, als die über dem Lande, verkühlt des Nachts geschwinder, zieht sich zusammen, und veranlaßt den Rückzug der Landluft zur Nachtzeit. Jedermann weiß: daß alle Küsten des heißen Welttheils diesen Wechselwind genießen.

Ich habe, um die Beziehungen, welche einfache und sehr allgemeine Bewegungsgesetze durch die Nothwendigkeit ihres Wesens auf Ordnung und Wohlgereimtheit haben, zu zeigen, nur meinen Blick auf einen kleinen Theil der Natur, nämlich auf die Wirkungen der Luft geworfen. Man wird leicht gewahr werden, daß die ganze unermeßliche Strecke der großen Naturordnung in ebendemselben Betracht vor mir offen liege. Ich behalte mir vor, noch etwas in dem Folgenden zur Erweiterung dieser schönen Aussicht beizufügen. Anjetzt würde ich etwas Wesentliches aus der Acht lassen, wenn ich nicht der wichtigen Entdeckung des Herrn von Maupertuis gedächte, die er in Ansehung der Wohlgereimtheit der nothwendigen und allgemeinsten Bewegungsgesetze gemacht hat.

Das, was wir zum Beweise angeführt haben, betrifft zwar weit ausgebreitete und nothwendige Gesetze, allein nur von einer besonderen Art der Materien der Welt. Der Herr von Maupertuis bewies dagegen: daß selbst die allgemeinsten Gesetze, wornach die Materie überhaupt wirkt, sowohl im Gleichgewichte, als beim Stoße, sowohl der elastischen, als unelastischen Körper, bei dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben so gut, als beim Zurückstoßen desselben in der Abprallung einer herrschenden Regel unterworfen seien,

nach welcher die größte Sparsamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet ist. Durch diese Entdeckung sind die Wirkungen der Materie, ungeachtet der großen Verschiedenheit, die sie an sich haben mögen, unter eine allgemeine Formel gebracht, die eine Beziehung auf Anständigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt. Gleichwohl sind die Gesetze der Bewegung selber so bewandt, daß sich nimmermehr eine Materie ohne sie denken läßt, und sie sind so nothwendig, daß sie auch ohne die mindesten Versuche aus der allgemeinen und wesentlichen Beschaffenheit aller Materie mit größester Deutlichkeit können hergeleitet werden. Der gedachte scharfsinnige Gelehrte empfand alsbald, daß, indem dadurch in dem unendlichen Mannigfaltigen des Universum Einheit, und in dem blindlings Nothwendigen Ordnung verursacht wird, irgend ein oberstes Principium sein müsse, wovon Alles dieses seine Harmonie und Anständigkeit her haben kann. Er glaubte mit Recht, daß ein so allgemeiner Zusammenhang in den einfachsten Naturen der Dinge einen weit tauglicheren Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urwesen die letzte Ursache von Allem in der Welt mit Gewißheit anzutreffen, als alle Wahrnehmung verschiedener zufälligen und veränderlichen Anordnung nach besonderen Gesetzen. Nunmehro kam es darauf an, welchen Gebrauch die höhere Weltweisheit von dieser wichtigen neuen Einsicht würde machen können; und ich glaube in der Muthmaßung nicht zu fehlen, wenn ich dafür halte, daß die königliche Akademie der Wissenschaften in Berlin dieses zur Absicht der Preisfrage gehabt habe: ob die Bewegungsgesetze nothwendig oder zufällig seien? und welche Niemand der Erwartung gemäß beantwortet hat.

Wenn die Zufälligkeit im Realverstande genommen wird, daß sie in der Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem Anderen besteht, so ist augenscheinlich, daß die Bewegungsgesetze und die allgemeinen Eigenschaften der Materie, die ihnen gehorchen, irgend von einem großen gemeinschaftlichen Urwesen, dem Grunde der Ordnung und Wohlgereimtheit abhängen müssen. Denn wer wollte dafür halten: daß in einem weitläuftigen Mannigfaltigen,

worin jedes Einzelne seine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdliches Ohngefähr sich Alles sollte gerade so schicken, daß es wohl mit einander reimte und im Ganzen Einheit sich hervorfände. Allein daß dieses gemeinschaftliche Principium nicht blos auf das Dasein dieser Materie und der ihr ertheilten Eigenschaften gehen müsse, sondern selbst auf die Möglichkeit einer Materie überhaupt und auf das Wesen selbst, leuchtet dadurch deutlich in die Augen, weil das, was einen Raum erfüllen soll, was der Bewegung des Stoßes und Druckes soll fähig sein, gar nicht unter andere Bedingungen kann gedacht werden, alle diejenigen sind, woraus die genannten Gesetze nothwendiger Weise herfließen. Auf diesem Fuß sieht man ein: daß diese Bewegungsgesetze der Materie schlechterdings nothwendig seien, das ist, wenn die Möglichkeit der Materie vorausgesetzt wird, es ihr widerspreche, nach anderen Gesetzen zu wirken, welches eine logische Nothwendigkeit von der obersten Art ist; daß gleichwohl die innere Möglichkeit der Materie selbst, nämlich die Data und das Reale, was diesem Denklichen zum Grunde liegt, nicht unabhängig oder für sich selbst gegeben sei, sondern durch irgend ein Principium, in welchem das Mannigfaltige Einheit, und das Verschiedene Verknüpfung bekommt, gesetzt sei, welches die Zufälligkeit der Bewegungsgesetze im Realverstande beweiset.

Zweite Betrachtung.

Unterscheidung der Abhängigkeit aller Dinge von Gott in die moralische und unmoralische.

Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund desselben durch seinen Willen ist, moralisch, alle übrige aber ist unmoralisch. Wenn ich demnach behaupte: Gott enthalte den letzten Grund selbst der inneren Möglichkeit der Dinge, so wird ein Jeder leicht verstehen, daß diese Abhängigkeit nur unmoralisch sein kann; denn der Wille macht nichts möglich, sondern

beschließt nur, was als möglich schon vorausgesetzt ist. Insoferne Gott den Grund von dem Dasein der Dinge enthält, so gestehe ich, daß diese Abhängigkeit jederzeit moralisch sei, das ist, daß sie darum existiren, weil er gewollt hat, daß sie sein sollten.

Es bietet nämlich die innere Möglichkeit der Dinge demjenigen, der ihr Dasein beschloß, Materialien dar, die eine ungemeine Tauglichkeit zur Uebereinstimmung und eine in ihrem Wesen liegende Zusammenpassung zu einem auf vielfältige Art ordentlichen und schönen Ganzen enthalten. Daß ein Luftkreis existirt, kann, um der daraus zu erreichenden Zwecke willen, Gott als einem moralischen Grunde beigemessen werden. Allein daß eine so große Fruchtbarkeit in dem Wesen eines einzigen so einfachen Grundes liegt, so viel schon in seiner Möglichkeit, liegende Schicklichkeit und Harmonie, welche nicht neuer Vorkehrungen bedarf, um mit anderen möglichen Dingen einer Welt mannigfaltigen Regeln der Ordnung gemäß sich zusammenzuschicken, das kann gewiß nicht wiederum einer freien Wahl beigemessen werden; weil aller Entschluß eines Willens die Erkenntniß der Möglichkeit des zu Beschließenden voraussetzt.

Alles dasjenige, dessen Grund in einer freien Wahl gesucht werden soll, muß insofern auch zufällig sein. Nun ist die Vereinigung vieler und mannigfaltigen Folgen unter einander, die nothwendig aus einem einzigen Grunde fließen, nicht eine zufällige Vereinigung; mithin kann diese nicht einer freiwilligen Bestimmung zugeschrieben werden. So haben wir oben gesehen, daß die Möglichkeit der Pumpwerke, des Athmens, die Erhebung der flüssigen Materien, wenn welche da sind, in Dünste, die Winde rc. von einander unzertrennlich sind, weil sie alle aus einem einzigen Grunde, nämlich der Elasticität und Schwere der Luft abhangen, und diese Uebereinstimmung des Mannigfaltigen in Einem ist daher keineswegs zufällig, und also nicht einem moralischen Grunde beizumessen.

Ich gehe hier nur immer auf die Beziehung, die das Wesen der Luft, oder eines jeden anderen Dinges zu der möglichen Hervorbringung so vieler schönen Folgen hat, das ist, ich betrachte nur die Tauglichkeit ihrer Natur zu so vielen Zwecken, und da

ist die Einheit, wegen der Uebereinstimmung eines einigen Grundes zu so viel möglichen Folgen, gewiß nothwendig, und diese möglichen Folgen sind insoferne von einander und von dem Dinge selbst unzertrennlich. Was die wirkliche Hervorbringung dieser Nützen anlangt, so ist sie insoferne zufällig, als eins von den Dingen, darauf sich das Ding bezieht, fehlen, oder eine fremde Kraft die Wirkung hindern kann.

In den Eigenschaften des Raums liegen schöne Verhältnisse, und in dem unermeßlich Mannigfaltigen seiner Bestimmungen eine bewundernswürdige Einheit. Das Dasein aller dieser Wohlgereimtheit, insoferne Materie den Raum erfüllen sollte, ist mit allen ihren Folgen der Willkühr der ersten Ursache beizumessen; allein was die Vereinbarung so vieler Folgen, die alle mit den Dingen in der Welt in so großer Harmonie stehen, unter einander anlangt, so würde es ungereimt sein, sie wiederum in einem Willen zu suchen. Unter anderen nothwendigen Folgen aus der Natur der Luft ist auch diejenige zu zählen, da durch sie denen darin bewegten Materien Widerstand geleistet wird. Die Regentropfen, indem sie von ungemeiner Höhe herabfallen, werden durch sie aufgehalten, und kommen mit mäßiger Schnelligkeit herab, da sie ohne diese Verzögerung eine sehr verderbliche Gewalt im Herabstürzen von solcher Höhe würden erworben haben. Dieses ist ein Vortheil, der, weil ohne ihn die Luft nicht möglich ist, nicht durch einen besonderen Rathschluß mit den übrigen Eigenschaften derselben verbunden worden. Der Zusammenhang der Theile der Materie mag nun z. E. bei dem Wasser eine nothwendige Folge von der Möglichkeit der Materie überhaupt, oder eine besonders veranstaltete Anordnung sein, so ist die unmittelbare Wirkung davon, die runde Figur kleiner Theile derselben, als der Regentropfen. Dadurch aber wird der schöne farbigte Bogen nach sehr allgemeinen Bewegungsgesetzen möglich, der mit einer rührenden Pracht und Regelmäßigkeit über dem Gesichtskreise steht, wenn die unverdeckte Sonne in die gegenüber herabfallenden Regentropfen strahlt. Daß flüssige Materien und schwere Körper da sind, kann nur dem Begehren dieses mächtigen Urhebers beigemessen werden; daß aber ein Weltkörper in seinem flüssigen Zustande ganz nothwendiger Weise so all-

gemeinen Gesetzen zu Folge eine Kugelgestalt anzunehmen bestrebt ist, welche nachher besser, wie irgend eine andere mögliche mit den übrigen Zwecken des Universum zusammenstimmt, indem z. E. eine solche Oberfläche der gleichförmigsten Vertheilung des Lichtes fähig ist, das liegt in dem Wesen der Sache selbst.

Der Zusammenhang der Materie und der Widerstand, den die Theile mit ihrer Trennbarkeit verbinden, macht die Reibung nothwendig, welche von so großem Nutzen ist, und so wohl mit der Ordnung in allen mannigfaltigen Naturveränderungen zusammenstimmt, als irgend etwas, was nicht aus so allgemeinen Gründen geflossen wäre, sondern durch eine besondere Anstalt wäre hinzugekommen. Wenn Reibung die Bewegungen nicht verzögerte, so würde die Aufbehaltung der einmal hervorgebrachten Kräfte durch die Mittheilung an andere, die Zurückschlagung und immer fortgesetzten Anstöße und Erschütterungen Alles zuletzt in Verwirrung bringen. Die Flächen, worauf Körper liegen, müßten jederzeit vollkommen wagerecht sein, (welches sie nur selten sein können,) sonsten würden diese jederzeit glitschen. Alle gedrehte Stricke halten nur durch Reibung. Denn die Fäden, welche nicht die ganze Länge des Stricks haben, würden mit der mindesten Kraft aus einander gezogen werden, wenn nicht die der Kraft, womit sie durch das Winden an einander gepreßt sind, gemäße Reibung sie zurückhielte.

Ich führe hier darum so wenig geachtete und gemeine Folgen aus den einfachsten Naturgesetzen an, damit man daraus sowohl die große und unendlich weit ausgebreitete Zusammenstimmung, die die Wesen der Dinge überhaupt unter einander haben, und die großen Folgen, die derselben beizumessen sind, auch in den Fällen abnehme, wo man nicht geschickt genug ist, manche Naturordnung bis auf solche einfache und allgemeine Gründe zurückzuführen, als auch, damit man das Widersinnige empfinde, was darin liegt, wenn man bei dergleichen Uebereinstimmungen die Weisheit Gottes als den besonderen Grund derselben nennt. Daß Dinge da sind, die so viel schöne Beziehung haben, ist der weisen Wahl desjenigen, der sie um dieser Harmonie willen hervorbrachte, beizumessen; daß aber ein jedes

derselben eine so ausgebreitete Schicklichkeit zu vielfältiger Uebereinstimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewundernswürdige Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt selbst in der Möglichkeit der Dinge, und da hier das Zufällige, was bei jeder Wahl vorausgesetzt werden muß, verschwindet, so kann der Grund dieser Einheit zwar in einem weisen Wesen, aber nicht vermittelst seiner Weisheit gesucht werden.

Dritte Betrachtung.

Von der Abhängigkeit der Dinge der Welt von Gott vermittelst der Ordnung der Natur, oder ohne dieselbe.

1.

Eintheilung der Weltbegebenheiten, insoferne sie unter der Ordnung der Natur stehen oder nicht.

Es steht etwas unter der Ordnung der Natur, insofern sein Dasein oder seine Veränderung in den Kräften der Natur zureichend gegründet ist. Hiezu wird erfordert erstlich: daß die Kraft der Natur davon die wirkende Ursache sei; zweitens, daß die Art, wie sie auf die Hervorbringung dieser Wirkung gerichtet ist, selbst in einer Regel der natürlichen Wirkungsgesetze hinreichend gegründet sei. Dergleichen Begebenheiten heißen auch schlechthin natürliche Weltbegebenheiten. Dagegen wo dieses nicht ist, so ist der Fall, der unter solchem Grunde nicht steht, etwas Uebernatürliches, und dieses findet Statt entweder, insoferne die nächste wirkende Ursache außer der Natur ist, das ist, insoferne die göttliche Kraft sie unmittelbar hervorbringt, oder zweitens, wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf diesen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten ist. Im ersteren Fall nenne ich die Begebenheit materialiter, im anderen formaliter übernatürlich. Da blos der letztere Fall einige Erläuterung zu

bedürfen scheint, indem das Uebrige für sich klar ist, so will ich davon Beispiele anführen. Es sind viele Kräfte in der Natur, die das Vermögen haben, einzelne Menschen oder Staaten, oder das ganze menschliche Geschlecht zu verderben: Erdbeben, Sturmwinde, Meeresbewegungen, Kometen rc. Es ist auch nach einem allgemeinen Gesetze genugsam in der Verfassung der Natur gegründet, daß Einiges von diesen bisweilen geschieht. Allein unter den Gesetzen, wonach es geschieht, sind die Laster und das moralische Verderben der Menschengeschlechter gar keine natürlichen Gründe, die damit in Verbindung stünden. Die Missethaten einer Stadt haben keinen Einfluß auf das verborgene Feuer der Erde, und die Ueppigkeiten der ersten Welt gehörten nicht zu denen wirkenden Ursachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu sich herabziehen konnten. Und wenn sich ein solcher Fall ereignet, man mißt ihn aber einem natürlichen Gesetze bei, so will man damit sagen, daß es ein Unglück, nicht aber, daß es eine Strafe sei, indem das moralische Verhalten der Menschen kein Grund der Erdbeben nach einem natürlichen Gesetze sein kann, weil hier keine Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen Statt findet. Z. E. wenn das Erdbeben die Stadt Port Royal in Jamaika umkehrt*), so wird derjenige, der dieses eine natürliche Begebenheit nennt, darunter verstehen: daß, obzwar die Lasterthaten der Einwohner, nach dem Zeugniß ihres Predigers, eine solche Verwüstung wohl als ein Strafgericht verdient hätten, dennoch dieser Fall als einer von vielen anzusehen sei, der sich bisweilen nach einem allgemeineren Gesetze der Natur zuträgt, da Gegenden der Erde, und unter diesen bisweilen Städte, und unter diesen dann und wann auch sehr lasterhafte Städte erschüttert werden. Soll es dagegen als eine Strafe betrachtet werden, so müssen diese Kräfte der Natur, da sie nach einem natürlichen Gesetze den Zusammenhang mit der Führung der Menschen nicht haben können, auf jeden solchen einzelnen Fall durch das höchste Wesen besonders gerichtet sein; alsdenn aber ist die Begebenheit im formalen Ver-

*) Siehe Raj von der Welt Anfang, Veränderung und Untergang.

stande übernatürlich, obgleich die Mittelursache eine Kraft der Natur war. Und wenn auch durch eine lange Reihe von Vorbereitungen, die dazu besonders in den wirksamen Kräften der Welt angelegt waren, diese Begebenheit endlich als ein Strafgericht zu Stande kam, wenn man gleich annehmen wollte, daß schon bei der Schöpfung Gott alle Anstalten dazu gemacht hätte, daß sie nachher durch die darauf in der Natur gerichteten Kräfte zur rechten Zeit geschehen sollte, (wie man dieses in Whiston's Theorie von der Sündfluth, insofern sie von Kometen herrühren soll, sich so gedenken kann,) so ist das Uebernatürliche dadurch gar nicht verringert, sondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verschoben und dadurch unbeschreiblich vermehrt worden. Denn diese ganze Reihenfolge, insofern die Art ihrer Anordnung sich auf den Ausgang bezog, indem sie in Ansehung desselben gar nicht als eine Folge aus allgemeinen Naturgesetzen anzusehen war, bezeichnet eine unmittelbare noch größere göttliche Sorgfalt, die auf eine so lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den Hindernissen auszuweichen, die die genaue Erreichung der gesuchten Wirkung konnten verfehlen machen.

Hingegen gibt es Strafen und Belohnungen nach der Ordnung der Natur, darum, weil das moralische Verhalten der Menschen mit ihnen nach den Gesetzen der Ursachen und Wirkungen in Verknüpfung steht. Wilde Wollust und Unmäßigkeit endigen sich in einem siechen und martervollen Leben. Ränke und Arglist scheitern zuletzt, und Ehrlichkeit ist doch am Ende die beste Politik. In Allem diesem geschieht die Verknüpfung der Folgen nach den Gesetzen der Natur. So viel aber auch immer derjenigen Strafen oder Belohnungen, oder jeder anderer Begebenheiten in der Welt sein mögen, davon die Richtung der Naturkräfte jederzeit außerordentlich auf jeden einzelnen Fall hat geschehen müssen, wenngleich eine gewisse Einförmigkeit unter vielen derselben herrscht, so sind sie zwar einem unmittelbaren göttlichen Gesetze, nämlich demjenigen seiner Weisheit, aber keinem Naturgesetze untergeordnet.

2.

Eintheilung der natürlichen Begebenheiten, insofern sie unter der nothwendigen oder zufälligen Ordnung der Natur stehen.

Alle Dinge der Natur sind zufällig in ihrem Dasein. Die Verknüpfung verschiedener Arten von Dingen z. E. der Luft, der Erde, des Wassers, ist gleichfalls ohne Zweifel zufällig, und insoferne blos der Willkühr des obersten Urhebers beizumessen. Allein obgleich die Naturgesetze insoferne keine Nothwendigkeit zu haben scheinen, als die Dinge selbst, davon sie es sind, imgleichen die Verknüpfungen, darin sie ausgeübt werden können, zufällig sind, so bleibt gleichwohl eine Art der Nothwendigkeit übrig, die sehr merkwürdig ist. Es gibt nämlich viele Naturgesetze, deren Einheit nothwendig ist, das ist, wo ebenderselbe Grund der Uebereinstimmung zu einem Gesetze auch andere Gesetze nothwendig macht. Z. E. ebendieselbe elastische Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund ist der Gesetze des Athemholens, ist nothwendiger Weise zugleich ein Grund von der Möglichkeit der Pumpwerke, von der Möglichkeit der zu erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde rc. Es ist nothwendig, daß zu den übrigen der Grund anzutreffen sei, sobald auch nur zu einem einzigen derselben Grund da ist. Dagegen wenn der Grund einer gewissen Art ähnlicher Wirkungen nach einem Gesetze nicht zugleich der Grund einer anderen Art Wirkungen nach einem anderen Gesetze in demselben Wesen ist, so ist die Vereinbarung dieser Gesetze zufällig, oder es herrscht in diesen Gesetzen zufällige Einheit, und was sich darnach in dem Dinge zuträgt, geschieht nach einer zufälligen Naturordnung. Der Mensch sieht, hört, riecht, schmeckt u. s. w.; aber nicht ebendieselben Eigenschaften, die die Gründe des Sehens sind, sind auch die des Schmeckens. Er muß andere Organen zum Hören, wie zum Schmecken haben. Die Vereinbarung so verschiedener Vermögen ist zufällig, und da sie zur Vollkommenheit abzielt, künstlich. Bei jedem Organe ist wiederum künstliche Einheit. In dem Auge ist der Theil, der Licht einfallen läßt,

ein anderer, als der, so es bricht, noch ein anderer, so das Bild auffängt. Dagegen sind es nicht andere Ursachen, die der Erde die Kugelründung verschaffen, noch andere, die wider den Drehungsschwung die Körper der Erde zurückhalten, noch eine andere, die den Mond in Kreisen erhält, sondern die einzige Schwere ist eine Ursache, die nothwendiger Weise zu Allem diesem zureicht. Nun ist es ohne Zweifel eine Vollkommenheit, daß zu allen diesen Wirkungen Gründe in der Natur angetroffen werden, und wenn der nämliche Grund, der die eine bestimmt, auch zu den anderen hinreichend ist, um desto mehr Einheit wächst dadurch dem Ganzen zu. Diese Einheit aber und mit ihr die Vollkommenheit ist in dem hier angeführten Falle nothwendig und klebt dem Wesen der Sache an, und alle Wohlgereimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr insofern zu verdanken ist, hängt von Gott vermittelst der wesentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelst desjenigen, was in der Ordnung der Natur nothwendig ist. Man wird mich hoffentlich schon verstehen, daß ich diese Nothwendigkeit nicht auf das Dasein dieser Dinge selber, sondern lediglich auf die in ihrer Möglichkeit liegende Uebereinstimmung und Einheit, als einen nothwendigen Grund einer so überaus großen Tauglichkeit und Fruchtbarkeit erstreckt wissen will. Die Geschöpfe des Pflanzen- und Thierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigsten Beispiele einer zufälligen, aber mit großer Weisheit übereinstimmenden Einheit dar. Gefäße, die Saft saugen, Gefäße, die Luft saugen, diejenigen, so den Saft ausarbeiten, und die, so ihn ausdünsten ꝛc., ein großes Mannigfaltiges, davon jedes einzeln keine Tauglichkeit zu den Wirkungen des anderen hat, und wo die Vereinbarung derselben zur gesammten Vollkommenheit künstlich ist, so daß die Pflanze selbst mit ihren Beziehungen auf so verschiedene Zwecke ein zufälliges und willkührliches Eine ausmacht.

Dagegen liefert vornehmlich die unorganische Natur unaussprechlich viel Beweisthümer einer nothwendigen Einheit, in der Beziehung eines einfachen Grundes auf viele anständige Folgen, dermaßen, daß man auch bewogen wird, zu vermuthen, daß vielleicht da, wo selbst in der organischen Natur manche Vollkommenheit scheinen kann

ihre besondere Anstalt zum Grunde zu haben, sie wohl eine nothwendige Folge aus ebendemselben Grunde sein mag, welcher sie mit vielen anderen schönen Wirkungen schon in seiner wesentlichen Fruchtbarkeit verknüpft, so daß auch sogar in diesen Naturreichen mehr nothwendige Einheit sein mag, als man wohl denkt. Weil nun die Kräfte der Natur und ihre Wirkungsgesetze den Grund einer Ordnung der Natur enthalten, welche, insoferne sie mannigfaltige Harmonie in einer nothwendigen Einheit zusammenfaßt, veranlaßt, daß die Verknüpfung vieler Vollkommenheit in einem Grunde zum Gesetze wird, so hat man verschiedene Naturwirkungen in Ansehung ihrer Schönheit und Nützlichkeit unter der wesentlichen Naturordnung und vermittelst derselben unter Gott zu betrachten. Dagegen da auch manche Vollkommenheiten in einem Ganzen nicht durch die Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes möglich sind, sondern verschiedene willkührlich zu dieser Absicht vereinbarte Gründe erheischen, so wird wiederum manche künstliche Anordnung die Ursache eines Gesetzes sein, und die Wirkungen, die darnach geschehen, stehen unter der zufälligen und künstlichen Ordnung der Natur, vermittelst ihrer aber unter Gott.

Vierte Betrachtung.

Gebrauch unseres Beweisgrundes in Beurtheilung der Vollkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur.

1.

Was aus unserem Beweisgrunde zum Vorzuge der Ordnung der Natur vor dem Uebernatürlichen kann geschlossen werden.

Es ist eine bekannte Regel der Weltweisen oder vielmehr der gesunden Vernunft überhaupt: daß man ohne die erheblichste Ursache nichts für ein Wunder, oder eine übernatürliche Begebenheit halten

solle. Diese Regel enthält erstlich, daß Wunder wenigstens selten seien, zweitens, daß die gesammte Vollkommenheit des Universum auch ohne viele übernatürliche Einflüsse dem göttlichen Willen gemäß nach den Gesetzen der Natur erreicht werde; denn Jedermann erkennt, daß, wenn ohne häufige Wunder die Welt des Zwecks ihres Daseins verfehlte, übernatürliche Begebenheiten etwas Gewöhnliches sein müßten. Einige stehen in der Meinung, daß das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an sich selbst eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein besserer Erfolg, wenn er nicht anders, als übernatürlicher Weise zu erhalten stünde, hintangesetzt werden müßte. Sie setzen in das Natürliche als ein solches unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Uebernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an sich selber einen Uebelstand zu erregen scheint. Allein diese Schwierigkeit ist nur eingebildet. Das Gute steckt nur in Erreichung des Zweckes, und wird den Mitteln nur um seinetwillen zugeeignet. Die natürliche Ordnung, wenn nach ihr nicht vollkommene Folgen entspringen, hat unmittelbar keinen Grund eines Vorzugs in sich, weil sie nur nach der Art eines Mittels kann betrachtet werden, welches keine eigene, sondern nur eine, von der Größe des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung verstattet. Die Vorstellung der Mühsamkeit, welche die Menschen bei ihren unmittelbaren Ausübungen empfinden, mengt sich hier insgeheim mit unter, und gibt demjenigen, was man fremden Kräften anvertrauen kann, einen Vorzug selbst da, wo in dem Erfolge etwas von dem abgezweckten Nutzen vermißt würde. Indessen wenn ohne größere Beschwerde der, so das Holz an einer Schneidemühle anlegt, es ebensowohl unmittelbar in Breter verwandeln könnte, so wäre alle Kunst dieser Maschine nur ein Spielwerk, weil der ganze Werth derselben nur an ihr als einem Mittel zu diesem Zwecke Statt finden kann. Demnach ist etwas nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geschieht, sondern der Lauf der Natur ist gut, insofern das, was daraus fließt, gut ist. Und da Gott eine Welt in seinem Rathschlusse begriff, in der Alles mehrentheils durch einen natür-

lichen Zusammenhang die Regel des Besten erfüllte; so würdigte er sie seiner Wahl, nicht weil darin, daß es natürlich zusammenhing, das Gute bestand, sondern weil durch diesen natürlichen Zusammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am Richtigsten erreicht wurden.

Und nun entsteht die Frage: wie mag es zugehen, daß die allgemeinen Gesetze der Natur dem Willen des Höchsten, in dem Verlauf der Begebenheiten der Welt, die nach ihnen geschehen, so schön entsprechen, und welchen Grund hat man, ihnen diese Schicklichkeit zuzutrauen, daß man nicht öfter, als man wahrnimmt, geheime übernatürliche Vorkehrungen zugeben müßte, die ihren Gebrechen zu Hülfe kämen*)? Hier leistet uns unser Begriff von der Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von Gott einen noch ausgebreiteteren Nutzen, als der ist, den man in dieser Frage erwartet. Die Dinge der Natur tragen sogar in den nothwendigsten Bestimmungen ihrer inneren Möglichkeit das Merkmal der Abhängigkeit von demjenigen Wesen an sich, in welchem Alles mit den Eigenschaften der Weisheit und Güte zusammenstimmt. Man kann von ihnen Uebereinstimmung und schöne Verknüpfung erwarten, und eine nothwendige Einheit in den mancherlei vortheilhaften Beziehungen, die ein einziger Grund zu viel anständigen Gesetzen hat. Es wird nicht nöthig sein, daß daselbst, wo die Natur nach nothwendigen Gesetzen wirkt, unmittelbare göttliche Ausbesserungen dazwischen kommen, weil, insoferne die Folgen nach der Ordnung der Natur nothwendig sind, nimmermehr selbst nach den allgemein-

*) Diese Frage ist dadurch noch lange nicht genugsam beantwortet, wenn man sich auf die weise Wahl Gottes beruft, die den Lauf der Natur einmal schon so wohl eingerichtet hätte, daß öftere Ausbesserungen unnöthig wären. Denn die größeste Schwierigkeit besteht darin, wie es auch nur hat möglich sein können, in einer Verbindung der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Gesetzen so große Vollkommenheit zu vereinbaren, vornehmlich wenn man die Menge der Naturdinge; und die unermeßlich lange Reihe ihrer Veränderungen betrachtet, wie da nach allgemeinen Regeln ihrer gegenseitigen Wirksamkeit eine Harmonie hat entspringen können, die keine öfteren übernatürlichen Einflüsse bedürfe.

sten Gesetzen sich was Gott Mißfälliges ereignen kann. Denn wie sollten doch die Folgen der Dinge, deren zufällige Verknüpfung von dem Willen Gottes abhängt, ihre wesentlichen Beziehungen aber als die Gründe des Nothwendigen in der Naturordnung von demjenigen in Gott herrühren, was mit seiner Eigenschaft überhaupt in der größten Harmonie steht, wie können diese, sage ich, seinem Willen entgegen sein? Und so müssen alle die Veränderungen der Welt, die mechanisch, mithin aus den Bewegungsgesetzen nothwendig sind, jederzeit darum gut sein, weil sie natürlicher Weise nothwendig sind, und es ist zu erwarten, daß die Folge unverbesserlich sein werde, sobald sie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich ist *). Ich bemerke aber, damit aller Mißverstand verhütet werde: daß die Veränderungen in der Welt entweder aus der ersten Anordnung des Universum und den allgemeinen und besonderen Gesetzen der Natur nothwendig seien, dergleichen Alles dasjenige ist, was in der körperlichen Welt mechanisch vorgeht, oder daß sie gleichwohl bei Allem diesem eine nicht genugsam begriffene Zufälligkeit haben, wie die Handlungen aus der Freiheit, deren Natur nicht gehörig eingesehen wird. Die letztere Art der Weltveränderungen, insoferne sie scheinen eine Ungebundenheit in Ansehung bestimmender Gründe und nothwendiger Gesetze an sich haben, enthalten insoweit eine Möglichkeit in sich, von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zur Vollkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kann man erwarten, daß übernatürliche Ergänzungen nöthig sein dürften, weil

*) Wenn es ein nothwendiger Ausgang der Natur ist, wie Newton vermeint, daß ein Weltsystem, wie dasjenige von unserer Sonne, endlich zu völligem Stillstand und allgemeiner Ruhe gelange, so würde ich nicht mit ihm hinzusetzen: daß es nöthig sei, daß Gott es durch ein Wunder wieder herstelle. Denn weil es ein Erfolg ist, darauf die Natur nach ihren wesentlichen Gesetzen nothwendiger Weise bestimmt ist, so vermuthe ich hieraus, daß er auch gut sei. Es darf uns dieses nicht als ein bedauernswürdiger Verlust vorkommen, denn wir wissen nicht, welche Unermeßlichkeit die sich immerfort in anderen Himmels-Gegenden bildende Natur habe, um durch große Fruchtbarkeit diesen Abgang des Universum anderwärts reichlich zu ersetzen.

es möglich ist, daß in diesem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerstreitend sein könne. Indessen, da selbst die Kräfte frei handelnder Wesen in der Verknüpfung mit dem Uebrigen des Universum nicht ganz allen Gesetzen entzogen sind, sondern immer, wenngleich nicht nöthigenden Gründen, dennoch solchen, die nach den Regeln der Willkühr die Ausübung auf eine andere Art gewiß machen, unterworfen sind, so ist die allgemeine Abhängigkeit der Wesen der Dinge von Gott auch hier noch jederzeit ein großer Grund, die Folgen, die selbst unter dieser Art von Dingen nach dem Laufe der Natur sich zutragen, (ohne daß die scheinbare Abweichung in einzelnen Fällen uns irre machen darf,) im Ganzen für anständig und der Regel des Besten gemäß einzusehen; so daß nur selten die Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen Verbesserung oder Ergänzung benöthigt ist, wie denn auch die Offenbarung derselben nur in Ansehung gewisser Zeiten und gewisser Völker Erwähnung thut. Die Erfahrung stimmt auch mit dieser Abhängigkeit sogar der freiesten Handlungen von einer großen natürlichen Regel überein. Denn so zufällig wie auch immer die Entschließung zum Heirathen sein mag, so findet man doch in ebendemselben Lande, daß das Verhältniß der Ehen zu der Zahl der Lebenden ziemlich beständig sei, wenn man große Zahlen nimmt, und daß z. E. unter 10 †) Menschen beiderlei Geschlechts sich ein Ehepaar findet. Jedermann weiß, wie viel die Freiheit der Menschen zur Verlängerung oder Verkürzung des Lebens beitrage. Gleichwohl müssen selbst diese freien Handlungen einer großen Ordnung unterworfen sein; weil im Durchschnitte, wenn man große Mengen nimmt, die Zahl der Sterbenden gegen die Lebenden sehr genau immer in ebendemselben Verhältniß steht. Ich begnüge mich mit diesen wenigen Beweisthümern, um es einigermaßen verständlich zu machen, daß selbst die Gesetze der Freiheit keine solche Ungebundenheit in Ansehung der Regeln einer allgemeinen Naturordnung mit sich führen, daß nicht ebenderselbe Grund, der in der übrigen Natur schon in den

†) Die Ausg. von 1763 hat vielleicht drch einen Druckfehler 110.

Wesen der Dinge selbst eine unausbleibliche Beziehung auf Vollkommenheit und Wohlgereimtheit befestigt, auch in dem natürlichen Laufe des freien Verhaltens wenigstens eine größere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchsten Wesens ohne vielfältige Wunder verursachen sollte. Mein Augenmerk ist aber mehr auf den Verlauf der Naturveränderungen gerichtet, insoferne sie durch eingepflanzte Gesetze nothwendig sind. Wunder werden in einer solchen Ordnung entweder gar nicht oder nur selten nöthig sein, weil es nicht füglich sein kann, daß sich solche Unvollkommenheiten natürlicher Weise hervorfänden, die ihrer bedürftig wären.

Wenn ich mir den Begriff von den Dingen der Natur machte, den man gemeiniglich von ihnen hat: daß ihre innere Möglichkeit für sich unabhängig und ohne einen fremden Grund sei; so würde ich es gar nicht unerwartet finden, wenn man sagte: eine Welt von einiger Vollkommenheit sei ohne viele übernatürliche Wirkungen unmöglich. Ich würde es vielmehr seltsam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beständige Reihe von Wundern etwas Taugliches durch einen natürlichen großen Zusammenhang in ihr sollte geleistet werden können. Denn es müßte ein befremdliches Ohngefähr sein: daß die Wesen der Dinge, die, jegliches für sich, ihre abgesonderte Nothwendigkeit hätten, sich so sollten zusammenschicken, daß selbst die höchste Weisheit aus ihnen ein großes Ganzes vereinbaren könnte, in welchem bei so vielfältiger Abhängigkeit, dennoch nach allgemeinen Gesetzen unverbesserliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen, da ich belehrt bin, daß darum nur, weil ein Gott ist, etwas Anderes möglich sei, so erwarte ich selbst von den Möglichkeiten der Dinge eine Zusammenstimmung, die ihrem großen Principium gemäß ist, und eine Schicklichkeit durch allgemeine Anordnungen zu einem Ganzen zusammenzupassen, das mit der Weisheit ebendesselben Wesens richtig harmonirt, von dem sie ihren Grund entlehnen, und ich finde es sogar wunderbar: daß, soferne etwas nach dem Laufe der Natur gemäß allgemeinen Gesetzen geschieht oder geschehen würde, es Gott mißfällig und eines Wunders zur Ausbesserung bedürftig sein sollte; und wenn es ge-

schieht, so gehört selbst die Veranlassung dazu zu denen Dingen, die sich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden.

Man wird es auch ohne Schwierigkeit verstehen, daß, wenn man den wesentlichen Grund einsieht, weswegen Wunder zur Vollkommenheit der Welt selten nöthig sein können, dieses auch von denjenigen gelte, die wir in der vorigen Betrachtung übernatürliche Begebenheiten im formalen Verstande genannt haben, und die man in gemeinen Urtheilen darum sehr häufig einräumt, weil man durch einen verkehrten Begriff darin etwas Natürliches zu finden glaubt.

2.

Was aus unserem Beweisgrunde zum Vorzuge einer oder anderer Naturordnung geschlossen werden kann.

In dem Verfahren der gereinigten Weltweisheit herrscht eine Regel, die, wenn sie gleich nicht förmlich gesagt, dennoch in der Ausübung jederzeit beobachtet wird: daß in aller Nachforschung der Ursachen zu gewissen Wirkungen man eine große Aufmerksamkeit zeigen müsse, die Einheit der Natur so sehr wie möglich zu erhalten, das ist, vielerlei Wirkungen aus einem einzigen schon bekannten Grunde herzuleiten, und nicht zu verschiedenen Wirkungen wegen einiger scheinbaren größeren Unähnlichkeit sogleich neue und verschiedene wirkende Ursachen anzunehmen Man präsumirt demnach, daß in der Natur große Einheit sei in Ansehung der Zulänglichkeit eines einigen Grundes zu mancherlei Art Folgen, und glaubt Ursache zu haben, die Vereinigung einer Art Erscheinungen mit denen von anderer Art mehrentheils als etwas Nothwendiges und nicht als eine Wirkung einer künstlichen und zufälligen Ordnung anzusehen. Wie vielerlei Wirkungen werden nicht aus der einigen Kraft der Schwere hergeleitet, dazu man ehedem verschiedene Ursachen glaubte nöthig zu finden: das Steigen einiger Körper und das Fallen anderer. Die Wirbel, um die Himmelskörper in Kreisen zu erhalten, sind abgestellt, sobald man die Ursache derselben in

jener einfachen Naturkraft gefunden hat. Man präsumirt mit großem Grunde, daß die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die elektrische Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetische Kraft vielerlei Erscheinungen einer und ebenderselben wirksamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet ist, nämlich des Aethers sei, und man ist überhaupt unzufrieden, wenn man sich genöthigt sieht, ein neues Principium zu einer Art Wirkungen anzunehmen. Selbst da, wo ein sehr genaues Ebenmaaß eine besondere künstliche Anordnung zu erheischen scheint, ist man geneigt, sie dem nothwendigen Erfolg aus allgemeineren Gesetzen beizumessen und noch immer die Regel der Einheit zu beobachten, ehe man eine künstliche Verfügung zum Grunde setzt. Die Schneefiguren sind so regelmäßig und soweit über alles Plumpe, das der blinde Zufall zuwege bringen kann, zierlich, daß man fast ein Mißtrauen in die Aufrichtigkeit derer setzen sollte, die uns Abzeichnungen davon gegeben haben, wenn nicht ein jeder Winter unzählige Gelegenheit gäbe, einen Jeden durch eigene Erfahrung davon zu versichern. Man wird wenig Blumen antreffen, welche, soviel man äußerlich wahrnehmen kann, mehr Nettigkeit und Proportion zeigten, und man sieht gar nichts, was die Kunst hervorbringen kann, das da mehr Richtigkeit enthielte, als diese Erzeugungen, die die Natur mit soviel Verschwendung über die Erdfläche ausstreut. Und gleichwohl hat sich Niemand in den Sinn kommen lassen, sie von einem besonderen Schneesamen herzuleiten und eine künstliche Ordnung der Natur zu erfinnen, sondern man mißt sie als eine Nebenfolge allgemeineren Gesetzen bei, welche die Bildung dieses Products mit nothwendiger Einheit zugleich unter sich befassen *).

Gleichwohl ist die Natur reich an einer gewissen anderen Art von Hervorbringungen, wo alle Weltweisheit, die über ihre Ent-

*) Die den Gewächsen ähnliche Figur des Schimmels hat Viele bewogen, denselben unter die Producte des Pflanzenreichs zu zählen. Indessen ist es nach anderen Beobachtungen viel wahrscheinlicher, daß die anscheinende Regelmäßigkeit desselben nicht hindern könne, ihn so, wie den Baum der Diane als eine Folge aus den gemeinen Gesetzen der Sublimirung anzusehen.

ziehungsart nachsinnt, sich genöthigt sieht, diesen Weg zu verlassen. Große Kunst und eine zufällige Vereinbarung durch freie Wahl gewissen Absichten gemäß ist daselbst augenscheinlich, und wird zugleich der Grund eines besonderen Naturgesetzes, welches zur künstlichen Naturordnung gehört. Der Bau der Pflanzen und Thiere zeigt eine solche Anstalt, wozu die allgemeinen und nothwendigen Naturgesetze unzulänglich sind. Da es nun ungereimt sein würde, die erste Erzeugung einer Pflanze oder eines Thieres als eine mechanische Nebenfolge aus allgemeinen Naturgesetzen zu betrachten, so bleibt gleichwohl noch eine doppelte Frage übrig, die aus dem angeführten Grunde unentschieden ist: ob nämlich ein jedes Individuum derselben unmittelbar von Gott gebaut, und also übernatürlichen Ursprunges sei, und nur die Fortpflanzung, das ist, der Uebergang von Zeit zu Zeit zur Auswickelung einem natürlichen Gesetze anvertraut sei, oder ob einige Individuen des Pflanzen- und Thierreichs zwar unmittelbar göttlichen Ursprungs seien, jedoch mit einem uns nicht begreiflichen Vermögen, nach einem ordentlichen Naturgesetze ihres Gleichen zu erzeugen und nicht blos auszuwickeln. Von beiden Seiten zeigen sich Schwierigkeiten. Es ist vielleicht unmöglich auszumachen, welche die größeste sei; allein was uns hier angeht, ist nur, das Uebergewicht der Gründe, insoferne sie metaphysisch sind, zu bemerken. Wie z. E. ein Baum durch eine innere mechanische Verfassung soll vermögend sein den Nahrungssaft so zu formen und zu modeln, daß in dem Auge der Blätter oder seinem Samen etwas entstünde, das einen ähnlichen Baum im Kleinen, oder woraus doch ein solcher werden könnte, enthielte, ist nach allen unseren Kenntnissen auf keine Weise einzusehen. Die innerlichen Formen des Herrn von Buffon, und die Elemente organischer Materie, die sich zu Folge ihrer Erinnerungen, den Gesetzen der Begierden und des Abscheues gemäß, nach der Meinung des Herrn von Maupertuis zusammenfügen, sind entweder ebenso unverständlich, als die Sache selbst, oder ganz willkührlich erdacht. Allein ohne sich an dergleichen Theorien zu kehren, muß man denn darum selbst eine andere dafür aufwerfen, die eben so willkührlich

ist, nämlich daß alle diese Individuen übernatürlichen Ursprungs sind, weil man ihre natürliche Entstehungsart gar nicht begreift? Hat wohl jemals Einer das Vermögen des Hefens, seines Gleichen zu erzeugen, mechanisch begreiflich gemacht? und gleichwohl bezieht man sich desfalls nicht auf einen übernatürlichen Grund.

Da in diesem Falle der Ursprung aller solcher organischen Producte als völlig übernatürlich angesehen wird, so glaubt man dennoch etwas für den Naturalphilosophen übrig zu lassen, wenn man ihn mit der Art der allmähligen Fortpflanzung spielen läßt. Allein man bedenke wohl, daß man dadurch das Uebernatürliche nicht vermindert, denn es mag diese übernatürliche Erzeugung zur Zeit der Schöpfung, oder nach und nach in verschiedenen Zeitpuncten geschehen, so ist in dem letzteren Falle nicht mehr Uebernatürliches, als im ersten, denn der ganze Unterschied läuft nicht auf den Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung, sondern lediglich auf das Wenn hinaus. Was aber jene natürliche Ordnung der Auswickelung anlangt, so ist sie nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, sondern eine Methode eines unnützen Umschweifs. Denn es wird dadurch nicht der mindeste Grad einer unmittelbaren göttlichen Handlung bespart. Demnach scheint es unvermeidlich: entweder bei jeder Begattung die Bildung der Frucht unmittelbar einer göttlichen Handlung beizumessen, oder der ersten göttlichen Anordnung der Pflanzen und Thiere eine Tauglichkeit zuzulassen, ihres Gleichen in der Folge nach einem natürlichen Gesetze nicht blos zu entwickeln, sondern wahrhaftig zu erzeugen.

Meine gegenwärtige Absicht ist nur hiedurch zu zeigen, daß man den Naturdingen eine größere Möglichkeit, nach allgemeinen Gesetzen ihre Folgen hervorzubringen, einräumen müsse, als man es gemeiniglich thut.

Fünfte Betrachtung.

Worin die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie gewiesen wird.

1.

Von der Physikotheologie überhaupt.

Alle Arten, das Dasein Gottes aus den Wirkungen desselben zu erkennen, lassen sich auf die drei folgenden bringen. Entweder man gelangt zu dieser Erkenntniß durch die Wahrnehmung desjenigen, was die Ordnung der Natur unterbricht und diejenige Macht unmittelbar bezeichnet, welcher die Natur unterworfen ist, diese Ueberzeugung wird durch Wunder veranlaßt; oder die zufällige Ordnung der Natur, von der man deutlich einsieht, daß sie auf vielerlei andere Art möglich war, in der gleichwohl große Kunst, Macht und Güte hervorleuchtet, führt auf den göttlichen Urheber; oder drittens die nothwendige Einheit, die in der Natur wahrgenommen wird, und die wesentliche Ordnung der Dinge, welche großen Regeln der Vollkommenheit gemäß ist, kurz das, was in der Regelmäßigkeit der Natur Nothwendiges ist, leitet auf ein oberstes Principium nicht allein dieses Daseins, sondern selbst aller Möglichkeit.

Wenn Menschen völlig verwildert sind, oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschließt, alsdenn scheint das erstere Mittel einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Dasein des höchsten Wesens zu überführen. Dagegen findet die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele an so viel zufälliger Schönheit und zweckmäßiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet, Beweisthümer genug, einen mit großer Weisheit und Macht begleiteten Willen daraus abzunehmen, und es sind zu dieser Ueberzeugung, sofern sie zum tugendhaften Verhalten hinlänglich, das ist, moralisch gewiß sein soll, die gemeinen Begriffe des Verstandes hinreichend. Zu der dritten Art zu schließen, wird nothwen=

diger Weise Weltweisheit erfordert, und es ist auch einzig und allein ein höherer Grad derselben fähig, mit einer Klarheit und Ueberzeugung, die der Größe der Wahrheit gemäß ist, zu dem nämlichen Gegenstande zu gelangen.

Die beiden letzteren Arten kann man physikotheologische Methoden nennen; denn sie zeigen beide den Weg, aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkenntniß Gottes hinaufzusteigen.

2.

Die Vortheile und auch die Fehler der gewöhnlichen Physikotheologie.

Das Hauptmerkmal der bis dahin gebräuchlichen physischtheologischen Methode besteht darin: daß die Vollkommenheit und Regelmäßigkeit erstlich ihrer Zufälligkeit nach gehörig begriffen, und alsdenn die künstliche Ordnung nach allen zweckmäßigen Beziehungen darinnen gewiesen wird, um daraus auf einen weisen und gütigen Willen zu schließen, nachher aber zugleich durch die hinzugefügte Betrachtung der Größe des Werks der Begriff der unermeßlichen Macht des Urhebers damit vereinigt wird.

Diese Methode ist vortrefflich: erstlich, weil die Ueberzeugung überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend, und dennoch auch dem gemeinsten Verstande leicht und faßlich ist; zweitens, weil sie natürlicher ist, als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein Jeder von ihr zuerst anfängt; drittens, weil sie einen sehr anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge, oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens verschafft, welcher die Seele füllt, und die größeste Gewalt hat, auf Erstaunen, Demuth und Ehrfurcht zu wirken*). Diese Beweisart ist viel praktischer,

*) Wenn ich unter anderen die mikroskopischen Beobachtungen des Doctor Hill, die man im Hamb. Magazin antrifft, erwäge, und sehr zahlreiche Thiergeschlechter in einem einzigen Wassertropfen, räuberische Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüstet, die von noch mächtigeren Tyrannen dieser Wasserwelt zerstört werden, indem sie geflissen sind, andere zu verfolgen; wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Scene des Aufruhrs in einem Tropfen

als irgend eine andere selbst in Ansehung des Philosophen. Denn ob er gleich für seinen forschenden oder grübelnden Verstand hier nicht die bestimmte abgezogene Idee der Gottheit antrifft, und die Gewißheit selbst nicht mathematisch, sondern moralisch ist, so bemächtigen sich doch so viel Beweisthümer, jeder von so großem Eindruck, seiner Seele, und die Speculation folgt ruhig mit einem gewissen Zutrauen einer Ueberzeugung, die schon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl Jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemaßte Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen, vornehmlich wenn ihm lebhafte sinnliche Ueberredungen entgegenstünden. Allein die Gewalt der Ueberzeugung, die hieraus erwächst, darum eben, weil sie so sinnlich ist, ist auch so gesetzt und unerschütterlich, daß sie keine Gefahr von Schlußreden und Unterscheidungen besorgt und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe wegsetzt. Gleichwohl hat diese Methode ihre Fehler, die beträchtlich genug sind, ob sie zwar eigentlich nur dem Verfahren derjenigen zuzurechnen sind, die sich ihrer bedient haben.

1. Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig, und als eine Anordnung durch Weisheit, da doch viele derselben mit nothwendiger Einheit aus den wesentlichsten Regeln der Natur abfließen. Das, was der Absicht der Physikotheologie hiebei am Schädlichsten ist, besteht darin, daß sie diese Zufälligkeit der Naturvollkommenheit als höchstnöthig zum Beweise eines weisen Urhebers ansieht, daher alle nothwendige Wohlgereimtheiten der Dinge der Welt bei dieser Voraussetzung gefährliche Einwürfe werden.

Um sich von diesem Fehler zu überzeugen, merke man auf Nachstehendes. Man sieht, wie die Verfasser nach dieser Methode geflissen sind, die an unzähligen Endabsichten reichen Producte des

---

Materie ansehe, und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermeßlichen Raum von Welten wie von Stäubchen wimmeln zu sehen, so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein solcher Gedanke erregt, und alle subtile metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist.

Pflanzen- und Thierreichs nicht allein der Macht des Ohngefährs, sondern auch der mechanischen Nothwendigkeit, nach allgemeinen Gesetzen der materialen Natur zu entreißen. Und hierin kann es ihnen auch nicht im Mindesten schwer werden. Das Uebergewicht der Gründe auf ihrer Seite ist gar zu sehr entschieden. Allein wenn sie sich von der organischen Natur zur unorganischen wenden, so beharren sie noch immer auf ebenderselben Methode, allein sie finden sich daselbst fast jederzeit durch die veränderte Natur der Sachen in Schwierigkeiten befangen, denen sie nicht ausweichen können. Sie reden noch immer von der durch große Weisheit getroffenen Vereinbarung so vieler nützlichen Eigenschaften des Luftkreises, den Wolken, dem Regen, den Winden, der Dämmerung rc. rc., als wenn die Eigenschaft, wodurch die Luft zu Erzeugung der Winde aufgelegt ist, mit derjenigen, wodurch sie Dünste aufzieht, oder wodurch sie in großen Höhen dünner wird, ebenso vermittelst einer weisen Wahl wäre vereinigt worden, wie etwa bei einer Spinne die verschiedenen Augen, womit sie ihrem Raube auflauert, mit den Warzen, woraus die Spinnenseide als durch Ziehlöcher gezogen wird, mit den feinen Klauen oder auch den Ballen ihrer Füße, dadurch sie sie zusammenklebt oder sich daran erhält, in einem Thiere verknüpft sind. In diesem letzteren Fall ist die Einheit bei allen verbundenen Nutzbarkeiten, (als in welcher die Vollkommenheit besteht,) offenbar zufällig und einer weisen Willkühr beizumessen, da sie im Gegentheil im ersteren Fall nothwendig ist und, wenn nur eine Tauglichkeit von den erwähnten der Luft beigemessen wird, die andere unmöglich davon zu trennen ist. Eben dadurch, daß man keine andere Art, die Vollkommenheit der Natur zu beurtheilen, einräumt, als durch die Anstalt der Weisheit, so wird eine jede ausgebreitete Einheit, insoferne sie offenbar als nothwendig erkannt wird, einen gefährlichen Einwurf ausmachen. Wir werden bald sehen, daß nach unserer Methode aus einer solchen Einheit gleichwohl auf die göttliche Weisheit geschlossen wird, aber nicht so, daß sie von der weisen Wahl als ihrer Ursache, sondern von einem solchen Grunde in einem obersten Wesen hergeleitet wird, welcher zu-

gleich ein Grund einer großen Weisheit in ihm sein muß, mithin wohl von einem weisen Wesen, aber nicht durch seine Weisheit.

2. Diese Methode ist nicht genugsam philosophisch, und hat auch öfters die Ausbreitung der philosophischen Erkenntniß sehr gehindert. Sobald eine Naturanstalt nützlich ist, so wird sie gemeiniglich unmittelbar aus der Absicht des göttlichen Willens, oder durch eine besonders durch Kunst veranstaltete Ordnung der Natur erklärt; entweder, weil man einmal sich in den Kopf gesetzt hat, die Wirkungen der Natur, gemäß ihren allgemeinsten Gesetzen, könnten auf solche Wohlgereimtheit nicht auslaufen, oder wenn man einräumte, sie hätten auch solche Folgen, so würde dieses heißen, die Vollkommenheit der Welt einem blinden Ohngefähr zuzutrauen, wodurch der göttliche Urheber sehr würde verkannt werden. Daher werden in einem solchen Falle der Naturforschung Grenzen gesetzt. Die erniedrigte Vernunft steht gerne von einer weiteren Untersuchung ab, weil sie solche hier als Vorwitz ansieht, und das Vorurtheil ist desto gefährlicher, weil es den Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forscher gibt durch den Vorwand der Andacht und der billigen Unterwerfung unter den großen Urheber, in dessen Erkenntniß sich alle Weisheit vereinbaren muß. Man erzählt z. E. den Nutzen der Gebirge, deren es unzählige gibt, und sobald man deren recht viel, und unter diesen solche, die das menschliche Geschlecht nicht entbehren kann, zusammengebracht hat, so glaubt man Ursache zu haben, sie als eine unmittelbare göttliche Anstalt anzusehen. Denn sie als eine Folge aus allgemeinen Bewegungsgesetzen zu betrachten, (weil man von diesen gar nicht vermuthet, daß sie auf schöne und nützliche Folgen sollten eine Beziehung haben, es müßte denn etwa von Ohngefähr sein,) das würde ihrer Meinung nach heißen, einen wesentlichsten Vortheil des Menschengeschlechts auf den blinden Zufall ankommen lassen. Ebenso ist es mit der Betrachtung der Flüsse der Erde bewandt. Wenn man die physischtheologischen Verfasser hört, so wird man dahin gebracht, sich vorzustellen, ihre Laufrinnen wären alle von Gott ausgehöhlt. Es heißt auch nicht philosophiren, wenn man, indem man einen jeden

einzelnen Berg, oder jeden einzelnen Strom als eine besondere Absicht Gottes betrachtet, die nach allgemeinen Gesetzen nicht würde erreicht worden sein, wenn man, sage ich, alsdenn diejenigen Mittel ersinnt, deren besonderer Vorkehrung sich etwa Gott möchte bedient haben, um diese Individual-Wirkungen herauszubringen. Denn nach demjenigen, was in der dritten Betrachtung dieser Abtheilung gezeigt worden, ist dergleichen Product dennoch insoferne immer übernatürlich; ja, weil es nicht nach einer Ordnung der Natur, (indem es nur als eine einzelne Begebenheit durch eigene Anstalten entstand,) erklärt werden kann, so gründet sich ein solches Verfahren zu urtheilen auf eine verkehrte Vorstellung vom Vorzuge der Natur an sich selber, wenn sie auch durch Zwang auf einen einzelnen Fall sollte gelenkt werden müssen, welches nach aller unserer Einsicht als ein Mittel des Umschweifs, und nicht als ein Verfahren der Weisheit kann angesehen werden *). Als Newton durch untrügliche Beweise sich überzeugt hatte, daß der Erdkörper diejenige Figur habe, auf der alle durch den Drehungsschwung veränderten Richtungen der Schwere senkrecht stünden; so schloß er, die Erde sei im Anfange flüssig gewesen und habe nach den Gesetzen der Statik vermittelst der Umdrehung gerade diese Gestalt angenommen. Er kannte so gut, wie sonst Jemand, die Vortheile, die in der Kugelrundung eines Weltkörpers liegen, und auch die höchstnöthige Abplattung, um den nachtheiligen Folgen der Achsendrehung vorzubeugen. Dieses sind insgesammt Anordnungen, die eines weisen Urhebers würdig sind. Gleichwohl trug er kein Bedenken, sie den nothwendigsten mechanischen Gesetzen als eine Wirkung beizumessen,

*) Es wäre zu wünschen, daß in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht gibt, daß eine Weltbegebenheit ein außerordentliches göttliches Verhängniß sei, der Vorwitz der Philosophen möchte gemäßigt werden, ihre physischen Einsichten auszukramen; denn sie thun der Religion gar keinen Dienst und machen es nur zweifelhaft, ob die Begebenheit nicht gar ein natürlicher Zufall sei; wie in demjenigen Fall, da man die Vertilgung des Heeres unter Sanherib dem Winde Samiel beimißt. Die Philosophie kommt hiebei gemeiniglich ins Gedränge, wie in der Whiston'schen Theorie, die astronomische Kometenkenntniß zur Bibelerklärung zu gebrauchen.

und besorgte nicht, dabei den großen Regierer aller Dinge aus den Augen zu verlieren.

Es ist also auch sicher zu vermuthen, daß er nimmermehr in Ansehung des Baues der Planeten, ihrer Umläufe und der Stellung ihrer Kreise unmittelbar zu einer göttlichen Anstalt seine Zuflucht würde genommen haben, wenn er nicht geurtheilt hätte: daß hier ein mechanischer Ursprung unmöglich sei, nicht wegen der Unzulänglichkeit derselben zur Regelmäßigkeit und Ordnung überhaupt, (denn warum besorgte er nicht diese Untauglichkeit in dem vorher erwähnten Falle?) sondern weil die Himmelsräume leer sind, und keine Gemeinschaft der Wirkungen der Planeten in einander, ihre Kreise zu stellen, in diesem Zustande möglich ist. Wenn es ihm indessen beigefallen wäre zu fragen: ob sie denn auch jederzeit leer gewesen, und ob nicht wenigstens im allerersten Zustande, da diese Räume vielleicht im Zusammenhange erfüllt waren, diejenige Wirkung möglich gewesen, deren Folgen sich seitdem erhalten haben? wenn er von dieser alleräItesten Beschaffenheit eine gegründete Vermuthung gehabt hätte, so kann man versichert sein, daß er auf eine der Philosophie geziemende Art in den allgemeinen mechanischen Gesetzen die Gründe von der Beschaffenheit des Weltbaues gesucht haben würde, ohne desfalls in Sorgen zu sein, daß diese Erklärung den Ursprung der Welt aus den Händen des Schöpfers der Macht des Ohngefährs überlieferte. Das berühmte Beispiel des Newton darf demnach nicht dem faulen Vertrauen zum Vorwande dienen, eine übereilte Berufung auf eine unmittelbare göttliche Anstalt für eine Erklärung in philosophischem Geschmacke auszugeben.

Ueberhaupt haben freilich unzählbare Anordnungen der Natur, da sie nach den allgemeinsten Gesetzen immer noch zufällig sind, keinen anderen Grund, als die weise Absicht desjenigen, der gewollt hat, daß sie so und nicht anders verknüpft werden sollten. Aber man kann nicht umgekehrt schließen: wo eine natürliche Verknüpfung mit demjenigen übereinstimmt, was einer weisen Wahl gemäß ist, da ist sie auch nach den allgemeinen Wirkungsgesetzen der Natur zufällig und durch künstliche Fügung außerordentlich festgesetzt wor-

den. Es kann bei dieser Art zu denken sich öfters zutragen, daß die Zwecke der Gesetze, die man sich einbildet, unrichtig sind, und dann hat man außer diesem Irrthume noch den Schaden, daß man die wirkenden Ursachen vorbeigegangen ist, und sich unmittelbar an eine Absicht, die nur erdichtet ist, gehalten hat. Süßmilch hatte ehedem vermeint, den Grund, warum mehr Knaben, als Mädchen, geboren werden, in dieser Absicht der Vorsehung zu finden, damit durch die größere Zahl derer vom Mannsgeschlechte der Verlust ergänzt werde, den dieses Geschlecht durch Krieg und gefährlichere Arten des Gewerbes vor dem anderen erleidet. Allein durch spätere Beobachtungen wurde ebendieser sorgfältige und vernünftige Mann belehrt: daß dieser Ueberschuß der Knäbchen in den Jahren der Kindheit durch den Tod weggenommen werde, daß noch eine geringere Zahl männlichen, als die des weiblichen Geschlechtes in die Jahre gelangen, wo die vorher erwähnten Ursachen allererst Gründe des Verlustes enthalten können. Man hat Ursache zu glauben, daß diese Merkwürdigkeit ein Fall sei, der unter einer viel allgemeineren Regel stehen mag, nämlich daß der stärkere Theil der Menschenarten auch einen größeren Antheil an der Zeugungsthätigkeit habe, um in den beiderseitigen Producten seine eigene Art überwiegend zu machen, daß aber dagegen, weil mehr dazu gehört, daß etwas, welches die Grundlage zu größerer Vollkommenheit hat, auch in der Ausbildung alle zu Erreichung derselben gehörigen Umstände antreffe, eine größere Zahl derer von minder vollkommener Art den Grad der Vollständigkeit erreichen werde, als derjenige, zu deren Vollständigkeit mehr Zusammentreffung von Gründen erfordert wird. Es mag aber mit dieser Regel eine Beschaffenheit haben, welche es wolle, so kann man hiebei wenigstens die Anmerkung machen: daß es die Erweiterung der philosophischen Einsicht hindere, sich an die moralischen Gründe, das ist, an die Erläuterung aus Zwecken zu wenden, da, wo es noch zu vermuthen ist, daß physische Gründe durch eine Verknüpfung mit nothwendigen allgemeineren Gesetzen die Folge bestimmen.

3. Diese Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber

nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandtheile des Universum zu beweisen. Dieser beträchtliche Fehler muß Alle diejenigen, die sich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen Irrthums lassen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verstande als ein Werkmeister und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und erschaffen hat, angesehen werde. Da ich diese Unzulänglichkeit in der nächsten Betrachtung erwägen werde, so begnüge ich mich, sie hier nur angemerkt zu haben.

Uebrigens bleibt die gedachte Methode jederzeit eine derjenigen, die sowohl der Würde, als auch der Schwäche des menschlichen Verstandes am Meisten gemäß sind. Es sind in der That unzählbare Anordnungen in der Natur, deren nächster Grund eine Endabsicht des Urhebers sein muß, und es ist der leichteste Weg, der auf ihn führt, wenn man diejenigen Anstalten erwägt, die seiner Weisheit unmittelbar untergeordnet sind. Daher ist es billig, seine Bemühungen vielmehr darauf zu wenden, sie zu ergänzen, als anzufechten, ihre Fehler zu verbessern, als sie um deswillen geringschätzig zu halten. Die folgende Betrachtung soll sich mit dieser Absicht beschäftigen.

Sechste Betrachtung.

Verbesserte Methode der Physikotheologie.

1.

Ordnung und Anständigkeit, wenn sie gleich nothwendig ist, bezeichnet einen verständigen Urheber.

Es kann nichts dem Gedanken von einem göttlichen Urheber des Universum nachtheiliger und zugleich unvernünftiger sein, als wenn man bereit ist, eine große und fruchtbare Regel der Anständigkeit, Nutzbarkeit und Uebereinstimmung dem ungefähren Zufall beizumessen; dergleichen das Klinamen der Atomen in dem Lehrge-

bäude des Demokritus und Epikur war. Ohne daß ich mich bei der Ungereimtheit und vorsätzlichen Verblendung dieser Art zu urtheilen verweile, da sie genugsam von Anderen ist augenscheinlich gemacht worden, so bemerke ich dagegen: daß die wahrgenommene Nothwendigkeit in Beziehung der Dinge auf regelmäßige Verknüpfungen, und der Zusammenhang nützlicher Gesetze mit einer nothwendigen Einheit ebensowohl als die zufälligste und willkührlichste Anstalt ein Beweisthum von einem weisen Urheber abgebe; obgleich die Abhängigkeit von ihm in diesem Gesichtspuncte auf andere Art muß vorgestellt werden. Um dieses gehörig einzusehen, so merke ich an, daß die Ordnung und vielfältige vortheilhafte Zusammenstimmung überhaupt einen verständigen Urheber bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob diese Beziehung den Dingen nothwendig oder zufällig sei. Nach den Urtheilen der gemeinen gesunden Vernunft hat die Abfolge der Weltveränderungen, oder diejenige Verknüpfung, an deren Stelle eine andere möglich war, ob sie gleich einen klaren Beweisgrund der Zufälligkeit an die Hand gibt, wenig Wirkung, dem Verstande die Vermuthung eines Urhebers zu veranlassen. Es wird dazu Philosophie erfordert, und selbst deren Gebrauch ist in diesem Falle verwickelt und schlüpfrig. Dagegen macht große Regelmäßigkeit uud Wohlgereimtheit in einem vielstimmigten Harmonischen stutzig, und die gemeine Vernunft selbst kann sie ohne einen verständigen Urheber nimmer möglich finden. Die Eine Regel der Anständigkeit mag in der Anderen schon wesentlich liegen, oder willkührlich damit verbunden sein, so findet man es geradezu unmöglich, daß Ordnung und Regelmäßigkeit entweder von Ungefähr, oder auch unter vielen Dingen, die ihr verschiedenes Dasein haben, so von selbst sollte Statt finden, denn nimmermehr ist ausgebreitete Harmonie ohne einen verständigen Grund ihrer Möglichkeit nach zureichend gegeben. Und hier äußert sich alsbald ein großer Unterschied zwischen der Art, wie man die Vollkommenheit ihrem Ursprunge nach zu beurtheilen habe.

2.

Nothwendige Ordnung der Natur bezeichnet selbst einen Urheber der Materie, die so geordnet ist.

Die Ordnung in der Natur, insoferne sie als zufällig und aus der Willkühr eines verständigen Wesens entspringend angesehen wird, ist gar kein Beweis davon, daß auch die Dinge der Natur, die in solcher Ordnung nach Weisheit verknüpft sind, selbst von diesem Urheber ihr Dasein haben. Denn lediglich diese Verbindung ist so bewandt, daß sie einen verständigen Plan voraussetzt; daher auch Aristoteles und viele andere Philosophen des Alterthums nicht die Materie oder den Stoff der Natur, sondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur seit der Zeit, als uns die Offenbarung eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott gelehrt hat, hat auch allererst die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Ursprung der Dinge selbst, die den rohen Zeug der Natur ausmachen, als so etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich sei. Ich zweifle, das es Jemanden hiemit gelungen sei, und ich werde in der letzten Abtheilung Gründe meines Urtheils anführen. Zum Mindesten kann die zufällige Ordnung der Theile der Welt, insoferne sie einen Ursprung aus Willkühr anzeigt, gar nicht zum Beweise davon beitragen. Z. E. an dem Bau eines Thieres sind Gliedmaßen der sinnlichen Empfindung mit denen der willkührlichen Bewegung und der Lebenstheile so künstlich verbunden, daß man boshaft sein muß, (denn so unvernünftig kann kein Mensch sein,) sobald man darauf geführt wird, einen weisen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein thierischer Körper zusammengesetzt ist, in so vortreffliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob diese Materie für sich ewig und unabhängig, oder auch von ebendemselben Urheber hervorgebracht sei, das ist darin gar nicht entschieden. Ganz anders aber fällt das Urtheil aus, wenn man wahrnimmt, daß nicht alle Naturvollkommenheit künstlich, sondern Regeln von großer Nutzbarkeit auch mit nothwendiger Einheit verbunden sind, und diese Vereinbarung in

den Möglichkeiten der Dinge selbst liegt. Was soll man bei dieser Wahrnehmung urtheilen? Ist diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber möglich? Das Formale so großer und vielfältiger Regelmäßigkeit verbietet dieses. Weil indessen diese Einheit gleichwohl in den Möglichkeiten der Dinge gegründet ist, so muß ein weises Wesen sein, ohne welches alle diese Naturdinge selbst nicht möglich sind und in welchem als einem großen Grunde sich die Wesen so mancher Naturdinge zu so regelmäßigen Beziehungen vereinbaren. Alsdenn aber ist klar, daß nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich sind, das ist, nur als Wirkungen von ihm existiren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen gibt. Fragt man nun, wie hängen diese Naturen von solchem Wesen ab, damit ich daraus die Uebereinstimmung mit den Regeln der Weisheit verstehen könne? Ich antworte: sie hängen von demjenigen in diesem Wesen ab, was, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist; denn diese setzt überhaupt jene voraus *). Bei dieser Einheit aber des Grundes sowohl des Wesens aller Dinge, als der Weisheit, Güte und Macht ist es nothwendig, daß alle Möglichkeit mit diesen Eigenschaften harmonire.

3.

Regeln der verbesserten Methode der Physikotheologie.

Ich fasse sie in Folgendem kurz zusammen. Durch das Zutrauen auf die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgesetze, wegen ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Wesen, geleitet, suche man

*) Die Weisheit setzt voraus: daß Uebereinstimmung und Einheit in den Beziehungen möglich sei. Dasjenige Wesen, welches von völlig unabhängiger Natur ist, kann nur weise sein, insoferne in ihm Gründe selbst solcher möglichen Harmonie und Vollkommenheiten, die seiner Ausführung sich darbieten, enthalten sind. Wäre in den Möglichkeiten der Dinge keine solche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich, so wäre Weisheit eine Chimäre. Wäre aber diese Möglichkeit in dem weisen Wesen nicht selbst gegründet, so könnte diese Weisheit nimmermehr in aller Absicht unabhängig sein.

1. Die Ursache, selbst der vortheilhaftesten Verfassungen, in solchen allgemeinen Gesetzen, die mit einer nothwendigen Einheit, außer anderen anständigen Folgen, auch auf die Hervorbringung dieser Wirkungen in Beziehung stehen.

2. Man bemerke das Nothwendige in dieser Verknüpfung verschiedener Tauglichkeiten in einem Grunde, weil sowohl die Art, um daraus auf die Abhängigkeit von Gott zu schließen, von derjenigen verschieden ist, welche eigentlich die künstliche und gewählte Einheit zum Augenmerk hat, als auch um den Erfolg nach beständigen und nothwendigen Gesetzen vom ungefähren Zufall zu unterscheiden.

3. Man vermuthe nicht allein in der unorganischen, sondern auch der organisirten Natur eine größere nothwendige Einheit, als so geradezu in die Augen fällt. Denn selbst im Baue eines Thieres ist zu vermuthen: daß eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu vielen vortheilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei besondere Anstalten nöthig finden möchten. Diese Aufmerksamkeit ist sowohl der Philosophie sehr gemäß, als auch der physischtheologischen Folgerung vortheilhaft.

4. Man bediene sich der offenbar künstlichen Ordnung, um daraus auf die Weisheit eines Urhebers als einen Grund, der wesentlichen und nothwendigen Einheit aber in den Naturgesetzen, um daraus auf ein weises Wesen als einen Grund, aber nicht vermittelst seiner Weisheit, sondern vermöge desjenigen in ihm, was mit dieser harmoniren muß, zu schließen.

5. Man schließe aus den zufälligen Verbindungen der Welt auf den Urheber der Art, wie das Universum zusammengefügt ist, von der nothwendigen Einheit aber auf ebendasselbe Wesen als einen Urheber, sogar der Materie und des Grundstoffes aller Naturdinge.

6. Man erweitere diese Methode durch allgemeine Regeln, welche die Gründe der Wohlgereimtheit desjenigen, was mechanisch oder auch geometrisch nothwendig ist, mit dem Besten des Ganzen können verständlich machen, und verabsäume nicht, selbst die Eigenschaften des Raumes in diesem Gesichtspuncte zu erwägen und aus

der Einheit in dem großen Mannigfaltigen desselben den nämlichen Hauptbegriff zu erläutern.

4.

Erläuterung dieser Regeln.

Ich will einige Beispiele anführen, um die gedachte Methode verständlicher zu machen. Die Gebirge der Erde sind eine der nützlichsten Verfassungen auf derselben, und Burnet, der sie für nichts Besseres, als eine wilde Verwüstung zur Strafe unserer Sünde ansieht, hat ohne Zweifel Unrecht. Nach der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie werden die ausgebreiteten Vortheile dieser Bergstrecken erzählt, und darauf werden sie als eine göttliche Anstalt durch große Weisheit um so vielfältig abgezielter Nutzen willen angesehen. Nach einer solchen Art zu urtheilen, wird man auf die Gedanken gebracht: daß allgemeine Gesetze, ohne eine eigene künstliche Anordnung auf diesen Fall, eine solche Gestalt der Erdfläche nicht zuwege gebracht hätten, und die Berufung auf den allmächtigen Willen gebietet der forschenden Vernunft ein ehrerbietiges Schweigen. Dagegen ist, nach einer besser unterwiesenen Denkungsart, der Nutzen und die Schönheit dieser Naturanstalt gar kein Grund, die allgemeinen und einfachen Wirkungsgesetze der Materie vorbeizugehen, um diese Verfassung nicht als eine Nebenfolge derselben anzusehen. Es möchte vielleicht schwerer auszumachen sein: ob die Kugelfigur der Erde überhaupt nicht von noch beträchtlicherem Vortheile und wichtigeren Folgen sei, als diejenigen Unebenheiten, die ihre Oberfläche von dieser abgemessenen Rundung etwas abweichen machen. Gleichwohl findet kein Philosoph einiges Bedenken, sie als eine Wirkung der allgemeinsten statischen Gesetze in der allerältesten Epoche der Welt anzusehen. Warum sollten die Ungleichheiten und Hervorragungen nicht auch zu solchen natürlichen und ungekünstelten Wirkungen gehören? Es scheint: daß bei einem jeden großen Weltkörper der Zustand, da er aus der Flüssigkeit in die Festigkeit allmählig übergeht, sehr nothwendig mit der Erzeugung weitläuftiger Höhlen verbunden sei, die sich unter seiner schon gehärteten Rinde

finden müssen, wenn die leichtesten Materien seines inwendigen noch flüssigen Klumpens, darunter auch die Luft ist, mit allmähliger Absonderung unter diesen emporsteigen, und daß, da die Weitläuftigkeit dieser Höhlen ein Verhältniß zu der Größe des Weltkörpers haben muß, die Einsinkungen der festen Gewölbe eben so weit ausgebreitet sein werden. Selbst eine Art von Regelmäßigkeit, wenigstens die Kettenreihe dieser Unebenheiten darf bei einer solchen Erzeugungsart nicht fremd und unerwartet scheinen Denn man weiß, daß das Aufsteigen der leichten Arten in einem großen Gemische an einem Orte einen Einfluß auf die nämliche Bewegung in dem benachbarten Theile des Gemengsels habe. Ich halte mich bei dieser Erklärungsart nicht lange auf; wie ich denn allhier keine Absicht habe, einige Ergebenheit in Ansehung derselben zu bezeigen, sondern nur eine kleine Erläuterung der Methode zu urtheilen, durch dieselbe darzulegen.

Das ganze feste Land der Erde ist mit den Laufrinnen der Ströme als mit Furchen auf eine sehr vortheilhafte Art durchzogen. Es sind aber auch so viel Unebenheiten, Thäler und flache Gegenden auf allem festen Lande, daß es beim ersten Anblick scheint nothwendig zu sein, daß die Kanäle, darin die Wässer derselben rinnen, besonders gebaut und geordnet sein müssen, widrigenfalls, nach der Unregelmäßigkeit alles übrigen Bodens, die von den Höhen laufenden Wasser weit und breit ausschweifen, viele Flächen überschwemmen, in Thälern Seen machen, und das Land eher wild und unbrauchbar, als schön und wohlgeordnet machen müßten. Wer wird nicht hier einen großen Anschein zu einer nöthigen außerordentlichen Veranstaltung gewahr? Indessen würde aller Naturforschung über die Ursache der Ströme durch eine angenommene übernatürliche Anordnung ein Ende gemacht werden. Weil ich mich hingegen diese Art der Regelmäßigkeit nicht irre machen lasse und nicht sogleich ihre Ursache außer dem Bezirk allgemeiner mechanischer Gesetze erwarte, so folge ich der Beobachtung, um daraus etwas auf die Erzeugungsart dieser Ströme abzunehmen. Ich werde gewahr: daß viele Fluthbetten der Ströme sich noch bis jetzt ausbilden, und daß

sie ihre eigenen Ufer erhöhen, bis sie das umliegende Land nicht mehr so sehr, wie ehedem überschwemmen. Ich werde gewiß, daß alle Ströme vor Alters wirklich so ausgeschweift haben, als wir besorgten, daß sie es ohne eine außerordentliche Anstalt thun müßten, und ich nehme daraus ab, daß keine solche außerordentliche Einrichtung jemals vorgegangen sei. Der Amazonenstrom zeigt in einer Strecke von einigen hundert Meilen deutliche Spuren, daß er ehedem kein eingeschränktes Fluthbette gehabt, sondern weit und breit das Land überschwemmt haben müsse; denn das Erdreich zu beiden Seiten ist bis in große Weiten flach, wie ein See, und besteht aus Flußschlamm, wo ein Kiesel eben so selten ist, wie ein Demant. Ebendasselbe findet man beim Missisippi. Und überhaupt zeigen der Nil und andere Ströme, daß diese Kanäle mit der Zeit viel weiter verlängert worden, und da, wo der Strom seinen Ausfluß zu haben schien, weil er sich nahe zur See über den flachen Boden ausbreitete, baut er allmählig seine Laufrinne aus und fließt weiter in einem verlängerten Fluthbette. Alsdenn aber, nachdem ich durch Erfahrungen auf die Spur gebracht worden, glaube ich die ganze Mechanik von der Bildung der Fluthrinnen aller Ströme auf folgende einfache Gründe bringen zu können. Das von den Höhen laufende Quell- oder Regenwasser ergoß sich anfänglich nach dem Abhange des Bodens unregelmäßig, füllte manche Thäler an und breitete sich über manche flache Gegenden aus. Allein in demjenigen Striche, wo irgend der Zug des Wassers am Schnellsten war, konnte es der Geschwindigkeit wegen seinen Schlamm nicht so wohl absetzen, den es hergegen zu beiden Seiten viel häufiger fallen ließ. Dadurch wurden die Ufer erhöht, indessen daß der stärkste Zug des Wassers eine Rinne erhielt. Mit der Zeit, als der Zufluß des Wassers selber geringer wurde, (welches in der Folge der Zeit endlich geschehen mußte, aus Ursachen, die den Kennern der Geschichte der Erde bekannt sind,) so überschritt der Strom diejenigen Ufer nicht mehr, die er sich selbst aufgeführt hatte, und aus der wilden Unordnung entsprang Regelmäßigkeit und Ordnung. Man sieht offenbar, daß dieses noch bis auf diese Zeit, vornehmlich bei den Mündungen der

Ströme, die ihre jüngsten Theile sind, vorgeht, und gleichwie nach diesem Plane das Absetzen des Schlammes nahe bei den Stellen, wo der Strom Anfangs seine neuen Ufer überschritt, häufiger, als weiter davon geschehen mußte, so wird man auch noch gewahr, daß wirklich an vielen Orten, wo ein Strom durch flache Gegenden läuft, sein Rinnsal höher liegt, als die umliegenden Ebenen.

Es gibt gewisse allgemeine Regeln, nach denen die Wirkungen der Natur geschehen, und die einiges Licht in der Beziehung der mechanischen Gesetze auf Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine ist: die Kräfte der Bewegung und des Widerstandes wirken so lange auf einander, bis sie sich die mindeste Hinderniß leisten. Die Gründe dieses Gesetzes lassen sich sehr leicht einsehen; allein die Beziehung, die dessen Folgen auf Regelmäßigkeit und Vortheil haben, ist bis zur Bewunderung weitläuftig und groß. Die Epicykloide, eine algebraische Krümmung, ist von dieser Natur: daß Zähne und Getriebe nach ihr abgerundet die mindest mögliche Reibung an einander erleiden. Der berühmte Herr Prof. Kästner erwähnt an einem Orte, daß ihm von einem erfahrenen Bergwerksverständigen an den Maschinen, die lange im Gebrauche gewesen, gezeigt worden, daß sich wirklich diese Figur endlich durch lange Bewegung abschleife; eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Construction zum Grunde hat, und die mit aller ihrer Regelmäßigkeit eine Folge von einem gemeinen Gesetze der Natur ist.

Um etwas aus den schlechten Naturwirkungen anzuführen, was, indem es unter dem eben erwähnten Gesetze steht, um deswillen einen Ausschlag auf Regelmäßigkeit an sich zeigt, führe ich eine von den Wirkungen der Flüsse an. Es ist wegen der großen Verschiedenheiten des Abschusses aller Gegenden des festen Landes sehr zu erwarten, daß die Ströme, die auf diesem Abhange laufen, hin und wieder steile Sturze und Wasserfälle haben würden, deren auch wirklich einige, obzwar selten vorkommen und eine große Unregelmäßigkeit und Unbequemlichkeit enthalten. Allein es fällt leicht in die Augen: daß, wenngleich, (wie zu vermuthen,) in dem ersten verwilderten Zustande dergleichen Wasserfälle häufig waren, dennoch die Gewalt des Ab-

sturzes das lockere Erdreich, ja selbst einige noch nicht genugsam gehärtete Felsarten werde eingegraben und weggewaschen haben, bis der Strom seinen Rinnsal zu einem ziemlich gleichförmigten Abhang gesenkt hatte, daher, wo auch noch Wasserfälle sind, der Boden felsigt ist, und in sehr vielen Gegenden der Strom zwischen zwei steil abgeschnittenen Ufern läuft, wozwischen er sein tiefliegendes Bett vermuthlich selbst eingeschnitten hat. Man findet es sehr nützlich, daß fast alle Ströme in dem größesten Theile ihres Laufes einen gewissen Grad Geschwindigkeit nicht überschreiten, der ziemlich mäßig ist und wodurch sie schiffbar sind. Obgleich nun dieses im Anfange von der so sehr verschiedenen Abschüssigkeit des Bodens, worüber sie laufen, kaum allein ohne besondere Kunst zu erwarten stünde, so läßt sich doch leichtlich erachten, daß mit der Zeit ein gewisser Grad der Schnelligkeit sich von selbst habe finden müssen, den sie nicht leichtlich übertreffen können, der Boden des Landes mag abschüssig sein, wie er will, wenn er nur locker ist. Denn sie werden ihn so lange abspülen, sich hineinarbeiten und ihr Bette an einigen Orten senken, an anderen erhöhen, bis dasjenige, was sie vom Grunde fortreißen, wenn sie angeschwollen sind, demjenigen, was sie in den Zeiten der trägeren Bewegung fallen lassen, ziemlich gleich ist. Die Gewalt wirkt hier so lange, bis sie sich selbst zum gemäßigteren Grade gebracht hat, und bis die Wechselwirkung des Anstoßes und des Widerstandes zur Gleichheit ausgeschlagen ist.

Die Natur bietet unzählige Beispiele von einer ausgebreiteten Nutzbarkeit einer und ebenderselben Sache zu einem vielfältigen Gebrauche dar. Es ist sehr verkehrt, diese Vortheile sogleich als Zwecke, und als diejenigen Erfolge anzusehen, welche die Bewegungsgründe enthielten, weswegen die Ursachen derselben durch göttliche Willkühr in der Welt angeordnet würden. Der Mond schafft unter anderen Vortheilen auch diesen, daß Ebbe und Fluth Schiffe auch wider oder ohne Winde vermittelst der Ströme in den Straßen und nahe beim festen Lande in Bewegung setzen. Vermittelst seiner und der Jupiters-Trabanten findet man die Länge des Meeres. Die Producte aus allen Naturreichen haben ein jedes eine große Nutzbarkeit, wo-

von man einige auch zum Gebrauche macht. Es ist eine widersinnige Art zu urtheilen, wenn man, wie es gemeiniglich geschieht, diese alle zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl zählt und sich wegen des Vortheils der Jupitersmonde auf die weise Anstalt des Urhebers beruft, die den Menschen dadurch ein Mittel, die Länge der Oerter zu bestimmen, hat an die Hand geben wollen. Man hüte sich, daß man die Spötterei eines Voltaire nicht mit Recht auf sich ziehe, der in einem ähnlichen Tone sagt: sehet da, warum wir Nasen haben, ohne Zweifel, damit wir Brillen darauf stecken könnten. Durch die göttliche Willkühr wird noch nicht genugsamer Grund angegeben, weswegen ebendieselben Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nöthig wären, noch in soviel anderer Beziehung vortheilhaft seien. Diejenige bewundernswürdige Gemeinschaft, die unter den Wesen alles Erschaffenen herrscht, daß ihre Naturen einander nicht fremd sind, sondern in vielfacher Harmonie verknüpft sich zu einander von selbst schicken, und eine ausgebreitete nothwendige Vereinbarung zur gesammten Vollkommenheit in ihren Wesen enthalten, das ist der Grund so mannigfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unserer Methode als Beweisthümer eines höchst weisen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anstalten, die durch besondere Weisheit mit den übrigen um der besonderen Nebentheile willen verbunden worden, ansehen kann. Ohne Zweifel sind die Bewegungsgründe, weswegen Jupiter Monde haben sollte, vollständig, wenngleich niemals durch die Erfindung der Sehröhre dieselbe zu Messung der Länge genutzt würden. Diese Nutzen, die als Nebenfolgen anzusehen sind, kommen gleichwohl mit in Anschlag, um die unermeßliche Größe des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn sie sind nebst Millionen anderen ähnlicher Art Beweisthümer von der großen Kette, die selbst in den Möglichkeiten der Dinge die Theile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen scheinen; denn sonst kann man auch nicht allemal die Nutzen, die der Erfolg einer freiwilligen Anstalt nach sich zieht und die der Urheber kennt und in seinem Rathschlusse mit befaßt, um deswillen zu den Bewegungsgründen solcher Wahl zählen, wenn diese nämlich auch unangesehen solcher Neben-

folgen schon vollständig waren. Ohne Zweifel hat das Wasser darum nicht die Natur sich wagrecht zu stellen, damit man sich darin spiegeln könne. Dergleichen beobachtete Nutzbarkeiten können, wenn man mit Vernunft urtheilen will, nach der eingeschränkten physischtheologischen Methode, die im Gebrauche ist, gar nicht zu der Absicht, die man hier vor Augen hat, genutzt werden. Nur einzig und allein der Zusatz, den wir ihr zu geben gesucht haben, kann solche gesammelte Beobachtungen zu Gründen der wichtigen Folgerung auf die allgemeine Unterordnung aller Dinge unter ein höchst weises Wesen tüchtig machen. Erweitert eure Absichten, so viel ihr könnt, über die unermeßlichen Nutzen, die ein Geschöpf in tausendfacher Beziehung, wenigstens der Möglichkeit nach, darbietet, (der einzige Kokosbaum schafft dem Indianer unzählige,) verknüpft in dergleichen Beziehungen die entlegensten Glieder der Schöpfung mit einander. Wenn ihr die Producte der unmittelbar künstlichen Anstalten geziemend bewundert habt, so unterlasset nicht, auch in dem ergötzenden Anblick der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erschaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünstelten Abfolge so mannigfaltiger Schönheit, die sich von selbst darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewiger Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichsam bereit darliegen.

Ich merke im Vorübergehen an, daß die große Gegenverhältniß, die unter den Dingen der Welt, in Ansehung des häufigen Anlasses, den sie zu Aehnlichkeiten, Analogien, Parallelen, und wie man sie sonst nennen will, geben, nicht so ganz flüchtig verdient übersehen zu werden. Ohne mich bei dem Gebrauch, den dieses auf Spiele des Witzes hat und der mehrentheils nur eingebildet ist, aufzuhalten, liegt hierin noch für den Philosophen ein, wie mich dünkt, wichtiger Gegenstand des Nachdenkens verborgen, wie solche Uebereinkunft sehr verschiedener Dinge in einem gewissen gemeinschaftlichen Grunde der Gleichförmigkeit so groß und weitläuftig, und doch zugleich so genau sein könne. Diese Analogien sind auch sehr nöthige Hülfsmittel unserer Erkenntniß, die Mathematik selber

liefert deren einige. Ich enhalte mich, Beispiele anzuführen, denn es ist zu besorgen, daß nach der verschiedenen Art, wie dergleichen Aehnlichkeiten empfunden werden, sie nicht dieselbe Wirkung über jeden anderen Verstand haben möchten, und der Gedanke, den ich hier einstreue, ist ohnedem unvollendet und noch nicht genugsam verständlich.

Wenn man fragen sollte, welches denn der Gebrauch sei, den man von der großen Einheit in den mancherlei Verhältnissen des Raumes, welche der Meßkünstler erforscht, machen könnte, so vermuthe ich, daß allgemeine Begriffe von der Einheit der mathematischen Objecte auch die Gründe der Einheit und Vollkommenheit in der Natur könnten zu erkennen geben. Z. E. es ist unter allen Figuren die Zirkelfigur diejenige, darin eben der Umkreis den größest möglichen Raum beschließt, den ein solcher Umfang nur befassen kann, darum nämlich, weil eine genaue Gleichheit in dem Abstande dieser Umgrenzung von einem Mittelpuncte darin durchgängig herrscht. Wenn eine Figur durch gerade Linien soll eingeschlossen werden, so kann die größest mögliche Gleichheit in Ansehung des Abstandes derselben vom Mittelpuncte nur Statt finden, wenn nicht allein die Entfernungen der Winkelpuncte von diesem Mittelpuncte untereinander, sondern auch die Perpendikel aus diesem auf die Seiten einander völlig gleich sind. Daraus wird nun ein regelmäßiges Polygon, und es zeigt sich durch die Geometrie, daß mit ebendemselben Umkreise ein anderes Polygon von eben der Zahl Seiten jederzeit einen kleineren Raum einschließen würde, als das reguläre. Noch ist eine, und zwar die einfachste Art der Gleichheit in dem Abstande von einem Mittelpuncte möglich, nämlich wenn blos die Entfernung der Winkelpuncte des Vielecks von demselben Mittelpuncte durchgängig gleich ist, und da zeigt sich, daß ein jedes irreguläre Polygon, welches im Zirkel stehen kann, unter allen den größesten Raum einschließt, der von ebendenselben Seiten nur immer kann beschlossen werden. Außer diesem ist zuletzt dasjenige Polygon, in welchem noch überdem die Größe der Seite dem Abstande des Winkelpuncts vom Mittelpuncte gleich ist, das ist, das regelmäßige Sechseck unter allen Figuren überhaupt diejenige, die mit dem kleinsten Umfange den größesten

Raum so einschließt, daß sie zugleich, äußerlich mit anderen gleichen Figuren zusammengesetzt, keine Zwischenräume übrig läßt. Es bietet sich hier sehr bald diese Bemerkung dar, daß die Gegenverhältniß des Größesten und Kleinsten im Raume auf die Gleichheit ankommt. Und da die Natur sonsten viel Fälle einer nothwendigen Gleichheit an die Hand gibt, so können die Regeln, die man aus den gedachten Fällen der Geometrie in Ansehung des allgemeinen Grundes solcher Gegenverhältniß des Größesten und Kleinsten zieht, auch auf die nothwendige Beobachtung des Gesetzes der Sparsamkeit in der Natur angewandt werden. In den Gesetzen des Stoßes ist insoferne jederzeit eine gewisse Gleichheit nothwendig: daß, nach dem Stoße, wenn sie unelastisch sind, beider Körper Geschwindigkeit jederzeit gleich sei, daß, wenn sie elastisch sind, beide durch die Federkraft immer gleich gestoßen werden, und zwar mit einer Kraft, womit der Stoß geschahe, daß der Mittelpunct der Schwere beider Körper durch den Stoß in seiner Ruhe oder Bewegung gar nicht verändert wird ꝛc. ꝛc. Die Verhältnisse des Raums sind so unendlich mannigfaltig, und verstatten gleichwohl eine so gewisse Erkenntniß und klare Anschauung, daß, gleichwie sie schon öfters zu Symbolen der Erkenntnisse von ganz anderer Art vortrefflich gedient haben, (z. E. die Erwartungen in den Glücksfällen auszudrücken,) also auch Mittel an die Hand geben können, die Regeln der Vollkommenheit in natürlich nothwendigen Wirkungsgesetzen, insoferne sie auf Verhältnisse ankommen, aus den einfachsten und allgemeinsten Gründen zu erkennen.

Ehe ich diese Betrachtung beschließe, will ich alle verschiedenen Grade der philosophischen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erscheinungen der Vollkommenheit, insoferne man sie insgesammt unter Gott betrachtet, anführen, indem ich von derjenigen Art zu urtheilen anfange, wo die Philosophie sich noch verbirgt, und bei derjenigen endige, wo sie ihre größte Bestrebung zeigt. Ich rede von der Ordnung, Schönheit und Anständigkeit, insoferne sie der Grund ist, die Dinge der Welt auf eine der Weisheit anständige Art einem göttlichen Urheber unterzuordnen.

Erstlich, man kann eine einzelne Begebenheit in dem Laufe der Natur als etwas unmittelbar von einer göttlichen Handlung Herrührendes ansehen, und die Philosophie hat hier kein anderes Geschäft, als nur einen Beweisgrund dieser außerordentlichen Abhängigkeit anzuzeigen.

Zweitens, man betrachtet eine Begebenheit der Welt als eine, worauf als auf einen einzelnen Fall die Mechanik der Welt von der Schöpfung her besonders abgerichtet war, wie z. E. die Sündfluth nach dem Lehrgebäude verschiedener Neueren. Alsdenn ist aber die Begebenheit nicht weniger übernatürlich. Die Naturwissenschaft, wovon die gedachten Weltweisen hiebei Gebrauch machen, dient nur dazu, ihre eigene Geschicklichkeit zu zeigen, und etwas zu ersinnen, was sich etwa nach allgemeinen Naturgesetzen ereignen könnte, und dessen Erfolg auf die vorgegebene außerordentliche Begebenheit hinausliefe. Denn sonst ist ein solches Verfahren der göttlichen Weisheit nicht gemäß, die niemalen darauf abzielt, mit unnützer Kunst zu prahlen, welche man selbst an einem Menschen tadeln würde, der, wenn ihn z. E. nichts abhielte, eine Kanone unmittelbar abzufeuern, ein Feuerschloß mit einem Uhrwerk anbringen wollte, wodurch sie in dem gesetzten Augenblicke durch mechanische sinnreiche Mittel losbrennen sollte.

Drittens, wenn gewisse Stücke der Natur als eine von der Schöpfung her dauernde Anstalt, die unmittelbar von der Hand des großen Werkmeisters herrührt, angesehen werden; und zwar wie eine Anstalt, die als ein einzelnes Ding, und nicht wie eine Anordnung nach einem beständigen Gesetze eingeführt worden. Z. E. wenn man behauptet, Gott habe die Gebirge, die Flüsse, die Planeten, und ihre Bewegung mit dem Anfange aller Dinge zugleich unmittelbar geordnet. Da ohne Zweifel ein Zustand der Natur der erste sein muß, in welchen die Form der Dinge ebensowohl, wie die Materie unmittelbar von Gott abhängt, so hat diese Art zu urtheilen insoferne einen philosophischen Grund. Indessen weil es übereilt ist, ehe und bevor man die Tauglichkeit, die den Naturdingen nach allgemeinen Gesetzen eigen ist, geprüft hat, eine Anstalt unmittelbar

der Schöpfungshandlung beizumessen, darum, weil sie vortheilhaft und ordentlich ist, so ist sie insoweit nur in sehr kleinem Grade philosophisch.

Viertens, wenn man einer künstlichen Ordnung der Natur etwas beimißt, bevor die Unzulänglichkeit, die sie hiezu nach gemeinen Gesetzen hat, gehörig erkannt worden, z. E. wenn man etwas aus der Ordnung des Pflanzen- und Thierreichs erklärt, was vielleicht in gemeinen mechanischen Kräften liegt, blos deswegen, weil Ordnung und Schönheit darin groß sind. Das Philosophische dieser Art zu urtheilen ist alsdenn noch geringer, wenn ein jedes einzelne Thier oder Pflanze unmittelbar der Schöpfung untergeordnet wird, als wenn außer einigem unmittelbar Erschaffenen die anderen Producte demselben nach einem Gesetze der Zeugungsfähigkeit, (nicht blos des Auswickelungsvermögens) untergeordnet werden, weil im letzteren Fall mehr nach der Ordnung der Natur erklärt wird; es müßte denn sein, daß dieser ihre Unzulänglichkeit in Ansehung desselben klar erwiesen werden könnte. Es gehört aber auch zu diesem Grade der philosophischen Erklärungsart eine jede Ableitung einer Anstalt in der Welt aus künstlichen, und um einer Absicht willen errichteten Gesetzen überhaupt, und nicht blos im Thier- und Pflanzenreiche *). Z. E. wenn man von dem Schnee und den Nordscheinen so redet, als ob die Ordnung der Natur, die beide hervorbringt, um des Nutzens des Grönländers oder Lappen willen, (damit er in den langen Nächten nicht ganz im Finstern sei,) eingeführt wäre, obgleich es noch immer zu vermuthen ist, daß dieses eine wohlpassende Nebenfolge mit nothwendiger Einheit aus anderen Gesetzen sei. Man ist fast jederzeit in Gefahr dieses Fehlers, wenn man einigen Nutzen der Menschen zum Grunde einer besonderen göttlichen Veranstaltung angibt, z. E. daß Wald und Feld meh-

*) Ich habe in der zweiten Nummer der dritten Betrachtung dieses Abschnitts, unter den Beispielen der künstlichen Naturordnung blos die aus dem Pflanzen- und Thierreiche angeführt. Es ist aber zu merken, daß eine jede Anordnung eines Gesetzes um eines besonderen Nutzens willen, darum, weil sie hiedurch von der nothwendigen Einheit mit anderen Naturgesetzen ausgenommen wird, künstlich sei, wie aus einigen hier erwähnten Beispielen zu ersehen.

rentheils mit grüner Farbe bedeckt sind, weil diese unter allen Farben die mittlere Stärke hat, um das Auge in mäßiger Uebung zu erhalten. Hiegegen kann man einwenden, daß der Bewohner der Davidsstraße vom Schnee fast blind wird und seine Zuflucht zu den Schneebrillen nehmen muß. Es ist nicht tadelhaft, daß man die nützlichen Folgen aufsucht und sie einem gütigen Urheber beimißt, sondern daß die Ordnung der Natur, darnach sie geschehen, als künstlich und willkührlich mit anderen verbunden vorgestellt wird, da sie doch vielleicht mit anderen in nothwendiger Einheit steht.

Fünftens. Am Mehresten enthält die Methode über die vollkommenen Anstalten der Natur zu urtheilen, den Geist wahrer Weltweisheit, wenn sie jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen, imgleichen die wahrhaftig künstlichen Anordnungen der Natur nicht zu verkennen, hauptsächlich die Abzielung auf Vortheile und alle Wohlgereimtheit sich nicht hindern läßt, die Gründe davon in nothwendigen allgemeinen Gesetzen aufzusuchen, mit großer Achtsamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung, die Zahl der Natururſachen um derenwillen zu vervielfältigen. Wenn hiezu noch die Aufmerksamkeit auf die allgemeinen Regeln gefügt wird, welche den Grund der nothwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicher Weise ohne besondere Anstalt vorgeht, mit den Regeln des Vortheils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Wesen können begreiflich machen, und man alsdenn zu dem göttlichen Urheber hinaufsteigt, so erfüllt diese physischtheologische Art zu urtheilen ihre Pflichten gehörig *).

*) Ich will hiemit nur sagen, daß dieses der Weg für die menschliche Vernunft sein müsse. Denn wer wird es gleichwohl jemals verhüten können, hiebei vielfältig zu irren, nach dem Pope:

Geh, schreibe Gottes weiser Ordnung des Regimentes Regeln vor,
Dann kehre wieder in dich selber zuletzt zurück und sei ein Thor.

Siebente Betrachtung.

Kosmogonie.

Eine Hypothese mechanischer Erklärungsart des Ursprungs der Weltkörper und der Ursachen ihrer Bewegungen, gemäß den vorher erwiesenen Regeln.

Die Figur der Himmelskörper, die Mechanik, nach der sie sich bewegen und ein Weltsystem ausmachen, imgleichen die mancherlei Veränderungen, denen die Stellung ihrer Kreise in der Folge der Zeit unterworfen ist, Alles dieses ist ein Theil der Naturwissenschaft geworden, der mit so großer Deutlichkeit und Gewißheit begriffen wird, daß man auch nicht eine einzige andere Einsicht sollte aufzeigen können, welche einen natürlichen Gegenstand, (der nur einigermaßen dieses seiner Mannigfaltigkeit beikäme,) auf eine so ungezweifelt richtige Art und mit solcher Augenscheinlichkeit erklärte. Wenn man dieses in Erwägung zieht, sollte man da nicht auch auf die Vermuthung gerathen, daß der Zustand der Natur, in welchem dieser Bau seinen Anfang nahm, und ihm die Bewegungen, die jetzt nach so einfachen und begreiflichen Gesetzen fortdauern, zuerst eingedrückt worden, ebenfalls leichter einzusehen und faßlicher sein werden, als vielleicht das Mehreste, wovon wir sonst in der Natur den Ursprung suchen. Die Gründe, die dieser Vermuthung günstig sind, liegen am Tage. Alle diese Himmelskörper sind runde Massen, soviel man weiß, ohne Organisation und geheime Kunstzubereitung. Die Kraft, dadurch sie gezogen werden, ist allem Ansehen nach eine der Materie eigene Grundkraft, darf also und kann nicht erklärt werden. Die Wurfsbewegung, mit welcher sie ihren Flug verrichten, und die Richtung, nach der dieser Schwung ihnen ertheilt worden, ist zusammt der Bildung ihrer Massen das Hauptsächlichste, ja fast das Einzige, wovon man die ersten natürlichen Ursachen zu suchen hat. Einfache und bei Weitem nicht so verwickelte Wirkungen, wie die meisten anderen der Natur sind, bei welchen gemeiniglich die Gesetze gar nicht mit mathematischer Richtigkeit bekannt sind, nach denen sie geschehen, da sie im Gegentheil hier in dem

begreiflichsten Plane vor Augen liegen. Es ist auch bei einem so großen Anschein eines glücklichen Erfolgs sonsten nichts im Wege, als der Eindruck von der rührenden Größe eines solchen Naturstücks, als ein Sonnensystem ist, wo die natürlichen Ursachen alle verdächtig sind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu nichtig und dem Schöpfungsrechte des obersten Urhebers entgegen zu sein scheint. Allein könnte man eben dieses nicht auch von der Mechanik sagen, wodurch ein großer Weltbau, nachdem er einmal da ist, seine Bewegungen forthin erhält? Die ganze Erhaltung derselben kommt auf ebendasselbe Gesetz an, wornach ein Stein, der in der Luft geworfen ist, seine Bahn beschreibt; ein einfaches Gesetz, fruchtbar an den regelmäßigsten Folgen, und würdig, daß ihm die Aufrechthaltung eines ganzen Weltbaues anvertraut werde.

Von der anderen Seite, wird man sagen, ist man nicht vermögend, die Natururſachen deutlich zu machen, wodurch das verächtlichste Kraut nach völlig begreiflichen mechanischen Gesetzen erzeugt werde, und man wagt sich an die Erklärung von dem Ursprunge eines Weltsystems im Großen. Allein ist jemals ein Philosoph auch im Stande gewesen, nur die Gesetze, wornach der Wachsthum oder die innere Bewegung in einer schon vorhandenen Pflanze geschieht, dermaßen deutlich und mathematisch sicher zu machen, wie diejenigen gemacht sind, welchen alle Bewegungen der Weltkörper gemäß sind? Die Natur der Gegenstände ist hier ganz verändert. Das Große, das Erstaunliche ist hier unendlich begreiflicher, als das Kleine und Bewundernswürdige, und die Erzeugung eines Planeten, zusammt der Ursache der Wurfsbewegung, wodurch er geschleudert wird, um im Kreise zu laufen, wird allem Anscheine nach leichter und deutlicher einzusehen sein, als die Erzeugung einer einzigen Schneeflocke, in der die abgemessene Richtung eines sechseckigten Sternes dem Ansehen nach genauer ist, als die Rundung der Kreise, worin Planeten laufen, und an welcher die Strahlen viel richtiger sich auf eine Fläche beziehen, als die Bahnen dieser Himmelskörper es gegen den gemeinschaftlichen Plan ihrer Kreisbewegungen thun.

Ich werde den Versuch einer Erklärung von dem Ursprunge

des Weltbaues nach allgemeinen mechanischen Gesetzen darlegen, nicht von der gesammten Naturordnung, sondern nur von den großen Massen und ihren Kreisen, welche die roheste Grundlage der Natur ausmachen. Ich hoffe Einiges zu sagen, was Anderen zu wichtigen Betrachtungen Anlaß geben kann, obgleich mein Entwurf grob und unausgearbeitet ist. Einiges davon hat in meiner Meinung einen Grad der Wahrscheinlichkeit, der bei einem kleineren Gegenstande wenig Zweifel übrig lassen würde, und der nur das Vorurtheil einer größeren erforderlichen Kunst, als man den allgemeinen Naturgesetzen zutraut, entgegenstehen kann. Es geschieht oft: daß man dasjenige zwar nicht findet, was man eigentlich sucht, aber doch auf diesem Wege andere Vortheile, die man nicht vermuthet, antrifft. Auch ein solcher Nutzen würde ein genugsamer Gewinn sein, wenn er sich dem Nachdenken Anderer darböte, gesetzt auch, daß die Hauptzwecke der Hypothese dabei verschwinden sollten. Ich werde die allgemeine Gravitation der Materie nach dem Newton oder seinen Nachfolgern hiebei voraussetzen. Diejenigen, welche etwa durch eine Definition der Metaphysik nach ihrem Geschmacke glauben, die Folgerung scharfsinniger Männer aus Beobachtung und mathematischer Schlußart zu vernichten, werden die folgenden Sätze als etwas, das überdem mit der Hauptabsicht dieser Schrift nur eine entfernte Verwandtschaft hat, überschlagen können.

1.

Erweiterte Aussicht in den Inbegriff des Universum.

Die sechs Planeten mit ihren Begleitern bewegen sich in Kreisen, die nicht weit von einem gemeinschaftlichen Plane, nämlich der verlängerten Aequatorsfläche der Sonne abweichen. Die Kometen dagegen laufen in Bahnen, die sehr weit davon abstehen, und schweifen nach allen Seiten weit von dieser Beziehungsfläche aus. Wenn nun, anstatt so weniger Planeten oder Kometen, einige tausend derselben zu unserer Sonnenwelt gehörten, so würde der Thierkreis als eine von unzähligen Sternen erleuchtete Zone, oder wie ein Streif, der sich in einem blassen Schimmer verliert, erscheinen,

in welchem einige nähere Planeten in ziemlichem Glanze, die entfernten aber durch ihre Menge und Mattigkeit des Lichts nur eine neblichte Erscheinung darstellen würden. Denn es würden bei der Kreisbewegung, darin alle diese insgesammt um die Sonne stünden, jederzeit in allen Theilen dieses Thierkreises einige sein, wenngleich andere ihren Platz verändert hätten. Dagegen würden die Kometen die Gegenden zu beiden Seiten dieser lichten Zone in aller möglichen Zerstreuung bedecken. Wenn wir durch diese Erdichtung vorbereitet, (in welcher wir nichts weiter, als die Menge der Körper unserer Planetenwelt in Gedanken vermehrt haben,) unsere Augen auf den weiteren Umfang des Universum richten, so sehen wir wirklich eine lichte Zone, in welcher Sterne, ob sie zwar allem Ansehen nach sehr ungleiche Weiten von uns haben, dennoch zu einer und ebenderselben Fläche dichter, wie anderwärts gehäuft sind, dagegen die Himmelsgegenden zu beiden Seiten mit Sternen nach aller Art der Zerstreuung bedeckt sind. Die Milchstraße, die ich meine, hat sehr genau die Richtung eines größesten Zirkels, eine Bestimmung, die aller Aufmerksamkeit werth ist, und daraus sich verstehen läßt, daß unsere Sonne, und wir mit ihr uns in demjenigen Heere der Sterne mit befinden, welches sich zu einer gewissen gemeinschaftlichen Beziehungsfläche am Meisten drängt; und die Analogie ist hier ein sehr großer Grund zu vermuthen: daß diese Sonnen, zu deren Zahl auch die unsrige gehört, ein Weltsystem ausmachen, das im Großen nach ähnlichen Gesetzen geordnet ist, als unsere Planetenwelt im Kleinen; daß alle diese Sonnen sammt ihren Begleitern irgend einen Mittelpunct ihrer gemeinschaftlichen Kreise haben mögen, und daß sie nur um der unermeßlichen Entfernung willen und wegen der langen Zeit ihrer Kreisläufe ihre Oerter gar nicht zu verändern scheinen, obzwar dennoch bei etlichen wirklich einige Verrückung ihrer Stellen ist beobachtet worden; daß die Bahnen dieser großen Weltkörper sich eben so auf eine gemeinschaftliche Fläche beziehen, von der sie nicht abweichen, und daß diejenigen, welche mit weit geringerer Häufung die übrigen Gegenden des Himmels einnehmen, den Kometen unserer Planetenwelt darin ähnlich sind.

Aus diesem Begriffe, der, wie mich dünkt, die größeste Wahrscheinlichkeit hat, läßt sich vermuthen, daß, wenn es mehr solche höhere Weltordnungen gibt, als diejenige, dazu unsere Sonne gehört, und die dem, der in ihr seinen Stand hat, die Erscheinung der Milchstraße verschafft, in der Tiefe des Weltraums einige derselben wie blasse schimmernde Plätze werden zu sehen sein, und wenn der Beziehungsplan einer solchen anderen Zusammenordnung der Fixsterne schief gegen uns gestellt ist, wie elliptische Figuren erscheinen werden, die in einem kleinen Raum aus großer Weite ein Sonnensystem, wie das von unserer Milchstraße ist, darstellen. Und dergleichen Plätzchen hat wirklich die Astronomie schon vorlängst entdeckt, obgleich die Meinung, die man sich davon gemacht hat, sehr verschieden ist, wie man in des Herrn von Maupertuis Buche von der Figur der Sterne sehen kann.

Ich wünsche, daß diese Betrachtung mit einiger Aufmerksamkeit möchte erwogen werden. Nicht allein, weil der Begriff, der dadurch von der Schöpfung erwächst, erstaunlich viel rührender ist, als er sonst sein kann, (indem ein unzählbares Heer der Sonnen, wie die unsrige, ein System ausmacht, dessen Glieder durch Kreisbewegungen verbunden sind, diese Systeme selbst aber, deren vermuthlich wieder unzählige sind, wovon wir einige wahrnehmen können, selbst Glieder einer noch höheren Ordnung sein mögen,) sondern auch, weil selbst die Beobachtung der uns nahen Fixsterne, oder vielmehr langsam wandelnden Sonnen durch einen solchen Begriff geleitet, vielleicht Manches entdecken kann, was der Aufmerksamkeit entwischt, insoferne nicht ein gewisser Plan zu untersuchen ist.

2.

Gründe für einen mechanischen Ursprung unserer Planetenwelt überhaupt.

Die Planeten bewegen sich um unsere Sonne insgesammt nach einerlei Richtung und nur mit geringer Abweichung von einem gemeinschaftlichen Beziehungsplane, welcher die Ekliptik ist, gerade

so, als Körper, die durch eine Materie fortgerissen werden, die, indem sie den ganzen Raum anfüllt, ihre Bewegung wirbelnd um eine Achse verrichtet. Die Planeten sind insgesammt schwer zur Sonne hin, und die Größe des Seitenschwunges müßte eine genau abgemessene Richtigkeit haben, wenn sie dadurch in Zirkelkreisen zu laufen sollen gebracht werden, und wie bei dergleichen mechanischer Wirkung eine geometrische Genauigkeit nicht zu erwarten steht, so weichen auch alle Kreise, obzwar nicht viel, von der Zirkelrundung ab. Sie bestehen aus Materien, die nach Newton's Berechnungen, je entfernter sie von der Sonne sind, von desto minderer Dichtigkeit sind, sowie auch ein Jeder es natürlich finden würde, wenn sie sich in dem Raume, darin sie schweben, von einem daselbst zerstreuten Weltstoff gebildet hätten. Denn bei der Bestrebung, womit Alles zur Sonne sinkt, müssen die Materien dichterer Art sich mehr zur Sonne drängen und sich in der Nahheit zu ihr mehr häufen, als die von leichterer Art, deren Fall wegen ihrer minderen Dichtigkeit mehr verzögert wird. Die Materie der Sonne aber ist nach des von Buffon Bemerkung an Dichtigkeit derjenigen, die die summirte Masse aller Planeten zusammen haben würde, ziemlich gleich, welches auch mit einer mechanischen Bildung wohl zusammenstimmt, nach welcher in verschiedenen Höhen, aus verschiedenen Gattungen der Elemente die Planeten sich gebildet haben mögen, sonst alle übrige aber, die diesen Raum erfüllten, vermengt auf ihren gemeinschaftlichen Mittelpunct, die Sonne, mögen niedergestürzt sein.

Derjenige, welcher diesem ungeachtet dergleichen Bau unmittelbar in die Hand Gottes will übergeben wissen, ohne desfalls den mechanischen Gesetzen etwas zuzutrauen, ist genöthigt etwas anzuführen, weswegen er hier dasjenige nothwendig findet, was er sonst in der Naturlehre nicht leichtlich zuläßt. Er kann gar keine Zwecke nennen, warum es besser wäre, daß die Planeten vielmehr nach einer Richtung, als nach verschiedenen, nahe zu einem Beziehungsplane, als nach allerlei Gegenden in Kreisen liefen. Der Himmelsraum ist anjetzt leer, und bei aller dieser Bewegung würden sie einander keine Hindernisse leisten. Ich bescheide mich gerne, daß es verborgene

Zwecke geben könnte, die nach der gemeinen Mechanik nicht wären erreicht worden, und die kein Mensch einsieht; allein es ist Keinem erlaubt, sie vorauszusetzen, wenn er eine Meinung darauf gründen will, ohne daß er sie anzuzeigen vermag. Wenn denn endlich Gott unmittelbar den Planeten die Wurfskraft ertheilt und ihre Kreise gestellt hätte, so ist zu vermuthen, daß sie nicht das Merkmal der Unvollkommenheit und Abweichung, welches bei jedem Product der Natur anzutreffen, an sich zeigen würden. War es gut, daß sie sich auf eine Fläche beziehen sollten, so ist zu vermuthen, er würde ihre Kreise genau darauf gestellt haben, war es gut, daß sie der Zirkelbewegung nahe kämen, so kann man glauben, ihre Bahn würde genau ein Zirkelkreis geworden sein, und es ist nicht abzusehen, weswegen Ausnahmen von der genauesten Richtigkeit selbst bei demjenigen, was eine unmittelbare göttliche Kunsthandlung sein sollte, übrig bleiben mußten.

Die Glieder der Sonnenwelt aus den entferntesten Gegenden, die Kometen, laufen sehr excentrisch. Sie könnten, wenn es auf eine unmittelbare göttliche Handlung ankäme, ebensowohl in Zirkelkreisen bewegt sein, wenngleich ihre Bahnen von der Ekliptik noch so sehr abweichen. Die Nutzen der so großen Excentricität werden in diesem Fall mit großer Kühnheit ersonnen, denn es ist eher begreiflich, daß ein Weltkörper, in einer Himmelsregion, welche es auch sei, in gleichem Abstande immer bewegt, die dieser Weite gemäße Einrichtung habe, als daß er auf die große Verschiedenheit der Weiten gleich vortheilhaft eingerichtet sei; und was die Vortheile, die Newton anführt, anlangt, so ist sichtbar, daß sie sonst nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit haben, außer daß bei der einmal vorausgesetzten unmittelbaren göttlichen Anordnung sie doch zum Mindesten zu einigem Vorwande eines Zweckes dienen können.

Am Deutlichsten fällt dieser Fehler, den Bau der Planetenwelt göttlichen Absichten unmittelbar unterzuordnen, in die Augen da, wo man von der mit der Zunahme der Entfernungen umgekehrt abnehmenden Dichtigkeit der Planeten Bewegungsgründe erdichten will. Der Sonnen Wirkung, heißt es, nimmt in diesem Maaße ab, und

es war anständig, daß die Dichtigkeit der Körper, die durch sie sollten erwärmt werden, auch dieser proportionirlich eingerichtet würde. Nun ist bekannt, daß die Sonne nur eine geringe Tiefe unter die Oberfläche eines Weltkörpers wirkt, und aus ihrem Einflusse, denselben zu erwärmen, kann also nicht auf die Dichtigkeit des ganzen Klumpens geschlossen werden. Hier ist die Folgerung aus dem Zwecke viel zu groß. Das Mittel, nämlich die verminderte Dichtigkeit des ganzen Klumpens begreift eine Weitläuftigkeit der Anstalt, welche für die Größe des Zwecks überflüssig und unnöthig ist.

In allen natürlichen Hervorbringungen, insoferne sie auf Wohlgereimtheit, Ordnung und Nutzen hinauslaufen, zeigen sich zwar Uebereinstimmungen mit göttlichen Absichten, aber auch Merkmale des Ursprungs aus allgemeinen Gesetzen, deren Folgen sich noch viel weiter, als auf solchen einzelnen Fall erstrecken und demnach in jeder einzelnen Wirkung Spuren von einer Vermengung solcher Gesetze an sich zeigen, die nicht lediglich auf dieses einzige Product gerichtet waren. Um deswillen finden auch Abweichungen von der größtmöglichen Genauigkeit in Ansehung eines besonderen Zweckes Statt. Dagegen wird eine unmittelbar übernatürliche Anstalt, darum weil ihre Ausführung gar nicht die Folgen aus allgemeinen Wirkungsgesetzen der Materie voraussetzt, auch nicht durch besondere sich einmengende Nebenfolgen derselben entstellt werden, sondern den Plan der äußerst möglichen Richtigkeit genau zu Stande bringen. In den näheren Theilen der Planetenwelt zum gemeinschaftlichen Mittelpuncte ist eine größere Annäherung zur völligen Ordnung und abgemessenen Genauigkeit, die nach den Grenzen des Systems hinaus, oder weit von dem Beziehungsplane zu den Seiten in Regellosigkeit und Abweichungen ausartet, gerade so, wie es von einer Verfassung zu erwarten ist, die mechanischen Ursprungs ist. Bei einer unmittelbar göttlichen Anordnung können niemals unvollständig erreichte Zwecke angetroffen werden, sondern allenthalben zeigt sich die größeste Richtigkeit und Abgemessenheit, wie man unter anderen am Bau der Thiere gewahr wird.

3.

Kurzer Abriß der wahrscheinlichsten Art, wie ein Planetensystem mechanisch hat gebildet werden können.

Die eben jetzt angeführten Beweisgründe für einen mechanischen Ursprung sind so wichtig, daß selbst nur einige derselben vorlängst alle Naturforscher bewogen haben, die Ursache der Planetenkreise in natürlichen Bewegkräften zu suchen, vornehmlich weil die Planeten in ebenderselben Richtung, worin die Sonne sich um ihre Achse schwingt, um sie in Kreisen laufen und ihre Bahnen so sehr nahe mit ihrer Aequatorsfläche zusammentreffen. Newton war der große Zerstörer aller dieser Wirbel, an denen man gleichwohl noch lange nach seinen Demonstrationen hing, wie an dem Beispiel des berühmten Herrn von Mairan zu sehen ist. Die sicheren und überzeugenden Beweisthümer der Newton'schen Weltweisheit zeigten augenscheinlich, daß so etwas, wie die Wirbel sein sollten, welche die Planeten herumführten, gar nicht am Himmel angetroffen werde, und daß so ganz und gar kein Strom solcher Flüssigkeit in diesen Räumen sei, daß selbst die Kometenschweife quer durch alle diese Kreise ihre unverrückte Bewegung fortsetzen. Es war sicher hieraus zu schließen: daß, sowie der Himmelsraum jetzt leer oder unendlich dünne ist, keine mechanische Ursache Statt finden könne, die den Planeten ihre Kreisbewegung eindrückte. Allein sofort alle mechanische Gesetze vorbeigehen und durch eine kühne Hypothese Gott unmittelbar die Planeten werfen zu lassen, damit sie in Verbindung mit ihrer Schwere sich in Kreisen bewegen sollten, war ein zu weiter Schritt, als daß er innerhalb dem Bezirke der Weltweisheit hätte bleiben können. Es fällt alsbald in die Augen, daß noch ein Fall übrig bleibe, wo mechanische Ursachen dieser Verfassung möglich sind: wenn nämlich der Raum des Planetenbaues, der anjetzt leer ist, vorher erfüllt war, um eine Gemeinschaft der Bewegkräfte durch alle Gegenden dieses Bezirks, worin die Anziehung unserer Sonne herrscht, zu veranlassen.

Und hier kann ich diejenige Beschaffenheit anzeigen, welche die einzige mögliche ist, unter der eine mechanische Ursache der Himmelsbewegungen Statt findet, welches zur Rechtfertigung einer Hypothese ein beträchtlicher Umstand ist, dessen man sich nur selten wird rühmen können. Da die Räume anjetzt leer sind, so müssen sie ehedem erfüllt gewesen sein, sonst hat niemals eine ausgebreitete Wirkung der in Kreisen treibenden Bewegkräfte Statt finden können. Und es muß demnach diese verbreitete Materie sich hernach auf die Himmelskörper versammelt haben; das ist, wenn ich es näher betrachte, diese Himmelskörper selbst werden sich aus dem verbreiteten Grundstoffe in den Räumen des Sonnenbaues gebildet haben, und die Bewegung, die die Theilchen ihres Zusammensatzes im Zustande der Zerstreuung hatten, ist bei ihnen nach der Vereinbarung in abgesonderten Massen übrig geblieben. Seitdem sind diese Räume leer. Sie enthalten keine Materie, die unter diesen Körpern zur Mittheilung des Kreisschwunges dienen könnte. Aber sie sind es nicht immer gewesen, und wir werden Bewegungen gewahr, wovon jetzt keine natürlichen Ursachen Statt finden können, die aber Ueberbleibsel des allerältesten rohen Zustandes der Natur sind.

Von dieser Bemerkung will ich nur noch einen Schritt thun, um mich einem wahrscheinlichen Begriffe von der Entstehungsart dieser großen Massen und der Ursache ihrer Bewegungen zu nähern, indem ich die gründlichere Vollführung eines geringen Schattenrisses dem forschenden Leser selbst überlasse. Wenn demnach der Stoff zur Bildung der Sonne und aller Himmelskörper, die ihrer mächtigen Anziehung zu Gebote stehen, durch den ganzen Raum der Planetenwelt zerstreut war, und es war irgend in dem Orte, den jetzt der Klumpen der Sonne einnimmt, Materie von stärkeren Anziehungskräften, so entstand eine allgemeine Senkung hiezu, und die Anziehung des Sonnenkörpers wuchs mit ihrer Masse. Es ist leicht zu vermuthen, daß in dem allgemeinen Fall der Partikeln selbst von den entlegensten Gegenden des Weltbaues die Materien dichterer Art in den tieferen Gegenden, wo sich Alles zum gemein-

schaftlichen Mittelpuncte hindrängte, nach dem Maaße werde gehäuft haben, als sie dem Mittelpuncte näher waren, obzwar in allen Regionen Materien von allerlei Art der Dichtigkeit waren. Denn nur die Theilchen von der schwersten Gattung konnten das größte Vermögen haben, in diesem Chaos durch das Gemenge der leichteren zu dringen, um in größere Nahheit zum Gravitationspuncte zu gelangen. In den Bewegungen, die von verschiedentlich hohem Fall in der Sphäre umher entsprangen, konnte niemals der Widerstand der einander hindernden Partikeln so vollkommen gleich sein, daß nicht nach irgend einer Seite die erworbenen Geschwindigkeiten in Abbeugung ausschlagen sollten. Und in diesem Umstande zeigt sich eine sehr gemeine Regel der Gegenwirkung der Materien, daß sie einander solange treiben oder lenken und einschränken, bis sie sich die mindeste Hinderniß leisten; welchem gemäß die Seitenbewegungen sich endlich in eine gemeinschaftliche Umdrehung nach einer und ebenderselben Gegend vereinigen mußten. Die Partikeln demnach, woraus die Sonne gebildet wurde, kamen auf ihr schon mit dieser Seitenbewegung an, und die Sonne aus diesem Stoffe gebildet, mußte eine Umdrehung in ebenderselben Richtung haben.

Es ist aber aus den Gesetzen der Gravitation klar: daß in diesem herumgeschwungenen Weltstoffe alle Theile müssen bestrebt gewesen sein, den Plan, der in der Richtung ihres gemeinschaftlichen Umschwunges durch den Mittelpunct der Sonne geht, und der nach unseren Schlüssen mit der Aequatorsfläche dieses Himmelskörpers zusammentrifft, zu durchschneiden, wofern sie nicht schon sich in demselben befinden. Demnach werden alle diese Theile vornehmlich nahe zur Sonne ihre größeste Häufung in dem Raume haben, der der verlängerten Aequatorsfläche derselben nahe ist. Endlich ist es auch sehr natürlich, daß, da die Partikeln einander so lange hindern oder beschleunigen, mit einem Worte, einander stoßen oder reiben müssen, bis eines des anderen Bewegung gar nicht mehr stören kann, zuletzt Alles auf den Zustand ausschlage, daß nur diejenigen Theilchen schweben bleiben, die gerade den Grad des Seitenschwun-

ges haben, der erfordert wird, in dem Abstande, darin sie von der Sonne sind, der Gravitation das Gleichgewicht zu leisten, damit ein jegliches sich in freier Bewegung in concentrischen Zirkeln herumschwinge. Diese Schnelligkeit ist eine Wirkung des Falles, und die Bewegung zur Seite eine Folge des so lange dauernden Gegenstoßes, bis Alles in die Verfassung der mindesten Hindernisse sich von selbst geschickt hat. Die übrigen Theilchen, die eine solche abgemessene Genauigkeit nicht erreichen konnten, müssen bei allmählig abnehmender Bewegung zum Mittelpuncte der allgemeinen Gravitation gesunken sein, um den Klumpen der Sonne zu vermehren, der demnach eine Dichtigkeit haben wird, welche der von den übrigen Materien in dem um ihr befindlichen Raume, im Durchschnitte genommen, ziemlich gleich ist; so doch, daß nach den angeführten Umständen ihre Masse nothwendig die Menge der Materie, die in dem Bezirke um sie schweben geblieben, weit übertreffen wird.

In diesem Zustande, der mir natürlich zu sein scheint, da ein verbreiteter Stoff zu Bildung verschiedener Himmelskörper, in einem engen Raum zunächst der verlängerten Fläche des Sonnenäquators, von desto mehrerer Dichtigkeit, je näher dem Mittelpuncte, und allenthalben mit einem Schwunge, der in diesem Abstande zur freien Zirkelbewegung hinlänglich war, nach den Centralgesetzen bis in große Weiten um die Sonne sich herumschwung, wenn man da setzt, daß sich aus diesen Theilchen Planeten bildeten; so kann es nicht fehlen, daß sie nicht Schwungskräfte haben sollten, dadurch sie in Kreisen, die den Zirkeln sehr nahe kommen, sich bewegen sollten, ob sie gleich etwas davon abweichen, weil sie sich aus Theilchen von unterschiedlicher Höhe sammelten. Es ist ebensowohl sehr natürlich, daß diejenigen Planeten, die sich in großen Höhen bilden, (wo der Raum um sie viel größer ist, der da veranlaßt, daß der Unterschied der Geschwindigkeit der Partikeln die Kraft, womit sie zum Mittelpunct des Planeten gezogen werden, übertreffe,) daselbst auch größere Klumpen, als nahe zur Sonne gewinnen. Die Uebereinstimmung mit vielen anderen Merkwürdigkeiten der Planetenwelt übergehe ich, weil sie sich von selbst dar-

bietet*). In den entlegensten Theilen des Systems und vornehmlich in großen Weiten vom Beziehungsplane, werden die sich bildenden Körper, die Kometen, diese Regelmäßigkeit nicht haben können. Und so wird der Raum der Planetenwelt leer werden, nachdem sich Alles in abgesonderte Massen vereinbart hat. Doch können noch in späterer Epoche Partikeln aus den äußersten Grenzen dieser Anziehungssphäre herabgesunken sein, die forthin jederzeit frei im Himmelsraume in Kreisen sich um die Sonne bewegen mögen. Materien von der äußersten Dünnigkeit und vielleicht der Stoff, woraus das Zodiakallicht besteht.

4.

Anmerkung.

Die Absicht dieser Betrachtung ist vornehmlich, um ein Beispiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem uns unsere vorigen Beweise berechtigt haben, da man nämlich die ungegründete Besorgniß wegschafft, als wenn eine jede Erklärung einer großen Anstalt der Welt aus allgemeinen Naturgesetzen den boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen. Meiner Meinung nach hat die angeführte Hypothese zum Mindesten Gründe genug für sich, um Männer von ausgebreiteter Einsicht zu einer näheren Prüfung des darin vorgestellten Plans, der nur ein grober Umriß ist, einzuladen. Mein Zweck, insoferne er diese Schrift betrifft, ist erfüllt, wenn man durch das Zutrauen zu der Regelmäßigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgesetzen fließen kann, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freieres Feld öffnet, und eine Erklärungsart, wie diese oder eine andere, als möglich und mit der Erkenntniß eines weisen Gottes wohl zusammenstimmend anzusehen kann bewogen werden.

---

*) Die Bildung eines kleinen Systems, das als ein Theil zu der Planetenwelt gehört, wie des Jupiters und Saturns, imgleichen die Achsendrehungen dieser Himmelskörper werden wegen der Anlagie unter dieser Erklärung mit begriffen.

Es wäre übrigens der philosophischen Bestrebung wohl würdig, nachdem die Wirbel, das beliebte Werkzeug so vieler Systeme, außerhalb der Sphäre der Natur auf des Milton Limbus der Eitelkeit verwiesen worden, daß man gleichwohl gehörig forschte, ob nicht die Natur ohne Erdichtung besonderer Kräfte selber etwas darböte, was die durchgehends nach einerlei Gegend gerichtete Schwungsbewegung der Planeten erklären könnte, da die andere von den Centralkräften in der Gravitation als einem dauerhaften Verbande der Natur gegeben ist. Zum Wenigsten entfernt sich der von uns entworfene Plan nicht von der Regel der Einheit, denn selbst diese Schwungskraft wird als eine Folge aus der Gravitation abgeleitet, wie es zufälligen Bewegungen anständig ist, denn diese sollen als Erfolge aus den der Materie auch in Ruhe beiwohnenden Kräften hergeleitet werden.

Ueberdies merke ich an, daß das atomistische System des Demokritus und Epikur, ohnerachtet des ersten Anscheins von Aehnlichkeit, doch eine ganz verschiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unsrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber, und der Zusammenstoß, der reiche Quell so vieler Ordnung, ein Ohngefähr und ein Zufall, wozu sich nirgend ein Grund fand. Hier führt ein erkanntes und wahres Gesetz der Natur, nach einer sehr begreiflichen Voraussetzung, mit Nothwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein bestimmender Grund eines Ausschlags auf Regelmäßigkeit angetroffen wird, und etwas, was die Natur im Gleise der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, so wird man auf die Vermuthung eines Grundes geführt, aus dem die Nothwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verstanden werden.

Um indessen noch durch ein ander Beispiel begreiflich zu machen: wie die Wirkung der Gravitation in der Verbindung zerstreuter Elemente Regelmäßigkeit und Schönheit hervorzubringen nothwendiger Weise bestimmt sei, so will ich eine Erklärung von der mechanischen Erzeugungsart des Saturnusringes beifügen, die, wie mir dünkt, soviel Wahrscheinlichkeit hat, als man es von einer

Hypothese nur erwarten kann. Man räume mir nur ein: daß Saturn in dem ersten Weltalter mit einer Atmosphäre umgeben gewesen, dergleichen man an verschiedenen Kometen gesehen, die sich der Sonne nicht sehr nähern und ohne Schweife erscheinen, daß die Theilchen des Dunstkreises von diesem Planeten, (dem wir eine Achsendrehung zugestehen wollen,) aufgestiegen sind, und daß in der Folge diese Dünste, sei es darum, weil der Planet verkühlte, oder aus anderen Ursachen, anfingen sich wieder zu ihm niederzusenken; so erfolgt das Uebrige mit mechanischer Richtigkeit. Denn da alle Theilchen von dem Puncte der Oberfläche, da sie aufgestiegen, eine diesem Orte gleiche Geschwindigkeit haben müssen, um die Achse des Planeten sich zu bewegen, so müssen alle vermittelst dieses Seitenschwunges bestrebt gewesen zu sein, nach den Regeln der Centralkräfte freie Kreise um den Saturn zu beschreiben *). Es müssen aber alle diejenigen Theilchen, deren Geschwindigkeit nicht gerade den Grad hat, die der Attraction der Höhe, wo sie schweben, durch Centrifugalkraft genau das Gleichgewicht leistet, einander nothwendig stoßen oder verzögern, bis nur diejenigen, die in freier Zirkelbewegung nach Centralgesetzen umlaufen können, um den Saturn in Kreisen bewegt übrig bleiben, die übrigen aber nach und nach auf dessen Oberfläche zurückfallen. Nun müssen nothwendig alle diese Zirkelbewegungen die verlängerte Fläche des Saturnusäquators durchschneiden, welches einem Jeden, der die Centralgesetze weiß, bekannt ist; also werden sich endlich um den Saturn die übrigen Theilchen seiner vormaligen Atmosphäre zu einer zirkelrunden Ebene drängen, die den verlängerten Aequator dieses Planeten einnimmt, und deren äußerster Rand durch ebendieselbe Ursache, die bei den Kometen die Grenze der Atmosphäre bestimmt, auch hier abgeschnitten ist. Dieser Limbus von frei bewegtem Weltstoffe muß nothwendig ein Ring werden, oder vielmehr, es können gedachte

*) Saturn bewegt sich um seine Achse, nach der Voraussetzung. Ein jedes Theilchen, das von ihm aufsteigt, muß daher ebendieselbe Seitenbewegung haben und sie, zu welcher Höhe es auch gelangt, daselbst fortsetzen.

Bewegungen auf keine andere Figur, als die eines Ringes ausschlagen. Denn da sie alle ihre Geschwindigkeit zur Zirkelbewegung nur von den Puncten der Oberfläche des Saturns haben können, von da sie aufgestiegen sind, so müssen diejenigen, die von dessen Aequator sich erhoben haben, die größeste Schnelligkeit besitzen. Da nun unter allen Weiten von dessen Mittelpuncte nur eine ist, wo diese Geschwindigkeit gerade zur Zirkelbewegung taugt, und in jeder kleineren Entfernung zu schwach ist, so wird ein Zirkelkreis in diesem Limbus aus dem Mittelpunct des Saturns gezogen werden können, innerhalb welchem alle Partikeln zur Oberfläche dieses Planeten niederfallen müssen, alle übrige aber zwischen diesem gedachten Zirkel und dem seines äußersten Randes, (folglich die in einem ringförmigten Raum enthaltenen) werden forthin frei schwebend in Zirkelkreisen um ihn in Bewegung bleiben.

Nach einer solchen Auflösung gelangt man auf Folgen, durch die die Zeit der Achsendrehung des Saturns gegeben ist, und zwar mit soviel Wahrscheinlichkeit, als man diesen Gründen einräumt, wodurch sie zugleich bestimmt wird. Denn weil die Partikeln des inneren Randes ebendieselbe Geschwindigkeit haben, wie diejenige, die ein Punct des Saturnsäquators hat, und überdem diese Geschwindigkeit nach den Gesetzen der Gravitation den zur Zirkelbewegung gehörigen Grad hat, so kann man aus dem Verhältnisse des Abstandes eines der Saturnus-Trabanten zu dem Abstande des inneren Randes des Ringes vom Mittelpuncte des Planeten, imgleichen aus der gegebenen Zeit des Umlaufs des Trabanten, die Zeit des Umschwungs der Theilchen in dem inwendigen Rande finden, aus dieser aber und der Verhältniß des kleinsten Durchmessers vom Ringe zu dem des Planeten, dieses seine Achsendrehung. Und so findet sich durch Rechnung: daß Saturn sich in 5 Stunden und ungefähr 40 Minuten um seine Achse drehen müsse, welches, wenn man die Analogie mit den übrigen Planeten hiebei zu Rathe zieht, mit der Zeit der Umwendung derselben wohl zu harmoniren scheint.

Und so mag denn die Voraussetzung der kometischen Atmosphäre, die der Saturn im Anfange möchte gehabt haben, zugestanden

werden oder nicht, so bleibt diejenige Folgerung, die ich zur Erläuterung meines Hauptsatzes daraus ziehe, wie mich dünkt, ziemlich sicher: daß, wenn ein solcher Dunstkreis um ihn gewesen, die mechanische Erzeugung eines schwebenden Ringes eine nothwendige Folge daraus hat sein müssen, und daß daher der Ausschlag der, allgemeinen Gesetzen überlassenen Natur selbst aus dem Chaos auf Regelmäßigkeit abziele.

Achte Betrachtung.

Von der göttlichen Allgenugsamkeit.

Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der Alles in sich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen aus Staube gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffenen Augen verbirgt. Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, insoferne es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen zu sich selbst reden lassen: *Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne insoferne es durch mich etwas ist.* Dieser Gedanke, der erhabenste unter allen, ist noch sehr vernachlässigt, oder mehrentheils gar nicht berührt worden. Das, was sich in den Möglichkeiten der Dinge zur Vollkommenheit und Schönheit in vortrefflichen Planen darbietet, ist als ein für sich nothwendiger Gegenstand der göttlichen Weisheit, aber nicht selbst als eine Folge von diesem unbegreiflichen Wesen angesehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge blos auf ihr Dasein eingeschränkt, wodurch ein großer Antheil an dem Grunde von soviel Vollkommenheit jener obersten Natur entzogen, und ich weiß nicht, welchem ewigen Undinge beigemessen wird.

Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes an viel Folgen, Zusammenstimmung und Schicklichkeit der Naturen, nach allgemeinen Ge-

setzen, ohne öfteren Widerstreit in einem regelmäßigen Plane zusammenzupassen, müssen zuvörderst in den Möglichkeiten der Dinge angetroffen werden, und nur alsdenn kann Weisheit thätig sein, sie zu wählen. Welche Schranken, die dem Unabhängigen aus einem fremden Grunde gesetzt sein würden, wenn selbst diese Möglichkeiten nicht in ihm gegründet wären? Und was für ein unverständliches Ohngefähr, daß sich in diesem Felde der Möglichkeit, ohne Voraussetzung irgend eines Existirenden, Einheit und fruchtbare Zusammenpassung findet, dadurch das Wesen von den höchsten Graden der Macht und Weisheit, wenn jene äußeren Verhältnisse mit seinen inneren Vermögen verglichen werden, sich im Stande sieht, große Vollkommenheit zuwege zu bringen? Gewiß eine solche Vorstellung überliefert nimmermehr den Ursprung des Guten ohne allen Abbruch in die Hand eines einzigen Wesens. Als Huygens die Pendeluhr erfand, so konnte er, wenn er daran dachte, sich diese Gleichförmigkeit, welche ihre Vollkommenheit ausmacht, nimmer gänzlich beimessen; die Natur der Cykloide, die es möglich macht, daß kleine und große Bogen durch freien Fall in derselben in gleicher Zeit beschrieben werden, konnte diese Ausführung lediglich in seine Gewalt setzen. Daß aus dem einfachen Grunde der Schwere so ein großer Umfang von schönen Folgen auch nur möglich ist, würde, wenn es nicht von dem, der durch wirkliche Ausübung allen diesen Zusammenhang hervorgebracht hat, selbst abhinge, seinen Antheil an der reizenden Einheit und dem großen Umfange so vieler auf einem einzigen Grunde beruhender Ordnung offenbar schmälern und theilen.

Die Bewunderung über die Abfolge einer Wirkung aus einer Ursache hört auf, sobald ich die Zulänglichkeit der Ursache zu ihr deutlich und leicht einsehe. Auf diesen Fuß kann keine Bewunderung mehr Statt finden, wenn ich den mechanischen Bau des menschlichen Körpers, oder welcher künstlichen Anordnung ich auch will, als ein Werk des Allmächtigen betrachte und blos auf die Wirklichkeit sehe. Denn es ist leicht und deutlich zu verstehen: daß der, so Alles kann, auch eine solche Maschine, wenn sie möglich

ist, hervorbringen könne. Allein es bleibt gleichwohl Bewunderung übrig, man mag gleich dieses zur leichteren Begreifung angeführt haben, wie man will. Denn es ist erstaunlich, daß auch nur so etwas, wie ein thierischer Körper, möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefäße, Hebel und mechanische Einrichtung desselben völlig einsehen könnte, so bliebe doch immer Bewunderung übrig, wie es möglich sei, daß so vielfältige Verrichtungen in einem Bau vereinigt worden, wie sich die Geschäfte zu einem Zwecke mit denen, wodurch ein anderer erreicht wird, so wohl paaren lassen, wie ebendieselbe Zusammenfügung außerdem noch dazu dient, die Maschine zu erhalten und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder zu verbessern, und wie es möglich war, daß ein Mensch konnte ein so feines Gewebe sein und ohnerachtet so vieler Gründe des Verderbens noch solange dauern. Nachdem ich auch endlich mich belehrt habe, daß soviel Einheit und Harmonie darum möglich sei, weil ein Wesen da ist, welches nebst den Gründen der Wirklichkeit auch die von aller Möglichkeit enthält, so hebt dieses noch nicht den Grund der Bewunderung auf. Denn man kann sich zwar durch die Analogie dessen, was Menschen ausüben, einigen Begriff davon machen, wie ein Wesen die Ursache von etwas Wirklichem sein könne, nimmermehr aber, wie es den Grund der inneren Möglichkeit von anderen Dingen enthalte, und es scheint, als wenn dieser Gedanke viel zu hoch steigt, als daß ihn ein erschaffenes Wesen erreichen könnte.

Dieser hohe Begriff der göttlichen Natur, wenn wir sie nach ihrer Allgenugsamkeit gedenken, kann selbst in dem Urtheil über die Beschaffenheit möglicher Dinge, wo uns unmittelbar Gründe der Entscheidung fehlen, zu einem Hülfsmittel dienen, aus ihr als einem Grunde auf fremde Möglichkeit, als eine Folge zu schließen. Es ist die Frage: ob nicht unter allen möglichen Welten eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzutreffen sei, da gar keine natürliche Ordnung möglich ist, über die nicht noch eine vortrefflichere könne gedacht werden; ferner, wenn ich auch hierin eine höchste Stufe zugäbe, ob nicht wenigstens selbst verschiedene

Welten, die von keiner übertroffen werden, einander an Vollkommenheit gänzlich gleich wären? Bei dergleichen Fragen ist es schwer und vielleicht unmöglich aus der Betrachtung möglicher Dinge allein etwas zu entscheiden. Allein wenn ich beide Aufgaben in Verknüpfung mit dem göttlichen Wesen erwäge und erkenne, daß der Vorzug der Wahl, der einer Welt vor der anderen zu Theil wird, ohne den Vorzug in dem Urtheile ebendesselben Wesens, welches wählt, oder gar wider dieses Urtheil einen Mangel in der Uebereinstimmung seiner verschiedenen thätigen Kräfte und eine verschiedene Beziehung seiner Wirksamkeit, ohne eine proportionirte Verschiedenheit in den Gründen, mithin einen Uebelstand in dem vollkommensten Wesen abnehmen lasse; so schließe ich mit großer Ueberzeugung, daß die vorgelegten Fälle erdichtet und unmöglich sein müssen. Denn ich begreife nach den gesammten Vorbereitungen, die man gesehen hat: daß man viel weniger Grund habe, aus vorausgesetzten Möglichkeiten, die man gleichwohl nicht genug bewähren kann, auf ein nothwendiges Betragen des vollkommensten Wesens zu schließen, (welches so beschaffen ist, daß es den Begriff der größten Harmonie in ihm zu schmälern scheint,) als aus der erkannten Harmonie, die die Möglichkeiten der Dinge mit der göttlichen Natur haben müssen, von demjenigen, was diesem Wesen am Anständigsten zu sein erkannt wird, auf die Möglichkeit zu schließen: Ich werde also vermuthen, daß in den Möglichkeiten aller Welten keine solchen Verhältnisse sein können, die einen Grund der Verlegenheit in der vernünftigen Wahl des höchsten Wesens enthalten müßten; denn eben dieses oberste Wesen enthält den letzten Grund aller dieser Möglichkeit, in welcher also niemalen etwas Anderes, als was mit ihrem Ursprunge harmonirt, kann anzutreffen sein.

Es ist auch dieser, über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen Allgenugsamkeit ein viel richtigerer Ausdruck, die größte Vollkommenheit dieses Wesens zu bezeichnen, als der des Unendlichen, dessen man sich gemeiniglich bedient. Denn ob man diesen letzteren zwar auslegen kann, wie man will, so ist er seiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathe-

matisch. Er bezeichnet das Verhältniß einer Größe zu einer anderen, als dem Maaße, welche Verhältniß größer ist, als alle Zahl. Daher in dem eigentlichen Wortverstande die göttliche Erkenntniß unendlich heißen würde, insoferne sie vergleichungsweise gegen irgend eine angebliche andere Erkenntniß ein Verhältniß hat, welches alle mögliche Zahl übersteigt. Da nun eine solche Vergleichung göttliche Bestimmungen mit denen der erschaffenen Dinge in eine Gleichartigkeit, die man nicht wohl behaupten kann, versetzt, und überdem das, was man dadurch will, nämlich den unverringerten Besitz von aller Vollkommenheit, nicht gerade zu verstehen gibt, so findet sich dagegen Alles, was man hiebei zu denken vermag, in dem Ausdrucke der Allgenugsamkeit beisammen. Die Benennung der Unendlichkeit ist gleichwohl schön und eigentlich ästhetisch. Die Erweiterung über alle Zahlbegriffe rührt und setzt die Seele durch eine gewisse Verlegenheit in Erstaunen. Dagegen ist der Ausdruck, den wir empfehlen, der logischen Richtigkeit mehr angemessen.

Dritte Abtheilung.

Worin dargethan wird: daß außer dem angeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei.

1.

Eintheilung aller möglichen Beweisgründe vom Dasein Gottes.

Die Ueberzeugung von der großen Wahrheit: es ist ein Gott, wenn sie den höchsten Grad mathematischer Gewißheit haben soll, hat dieses Eigne, daß sie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und gibt dieser Betrachtung den Vorzug, daß die philosophischen Bemühungen sich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müssen, um die Fehler, die in der Ausführung desselben möchten eingelaufen sein, vielmehr zu verbessern, als ihn zu verwerfen, sobald man überzeugt ist, daß keine Wahl unter mehr dergleichen möglich sei.

Um dieses darzuthun, so erinnere ich, daß man die Forderung nicht aus den Augen verlieren müsse, welche eigentlich zu erfüllen ist: nämlich nicht das Dasein einer sehr großen und sehr vollkommenen ersten Ursache, sondern des allerhöchsten Wesens; nicht die Existenz von einem oder mehreren derselben, sondern von einem einzigen; und dieses nicht durch große Gründe der Wahrscheinlichkeit, sondern mit mathematischer Evidenz zu beweisen.

Alle Beweisgründe für das Dasein Gottes können nur entweder aus den Verstandesbegriffen des blos **Möglichen**, oder aus dem Erfahrungsbegriffe des **Existirenden** hergenommen werden. In dem ersteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem Grunde auf das Dasein Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Existenz als einen Grund geschlossen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen, dessen Dasein wir erfahren, blos auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache, vermittelst der Zergliederung dieses Begriffs aber auf die göttlichen Eigenschaften derselben geschlossen, oder es werden aus dem, was die Erfahrung lehrt, sowohl das Dasein, als auch die Eigenschaften desselben unmittelbar gefolgert.

2.

Prüfung der Beweisgründe der ersten Art.

Wenn aus dem Begriffe des blos Möglichen als einem Grunde das Dasein als eine Folgerung soll geschlossen werden, so muß durch die Zergliederung dieses Begriffes die gedachte Existenz darin können angetroffen werden; denn es gibt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen, als durch die logische Auflösung. Alsdenn müßte aber das Dasein wie ein Prädicat in dem Möglichen enthalten sein. Da dieses nun nach der ersten Betrachtung der ersten Abtheilung nimmermehr Statt findet, so erhellt: daß ein Beweis der Wahrheit, von der wir reden, auf die erwähnte Art unmöglich sei.

Indessen haben wir einen berühmten Beweis, der auf diesen Grund erbaut ist, nämlich den sogenannten Cartesianischen. Man erdenkt sich zuförderst einen Begriff von einem möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit sich vereinbart vorstellt. Nun nimmt man an, das Dasein sei auch eine Vollkommenheit der Dinge, also schließt man aus der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf seine Existenz. Ebenso könnte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenste ihrer Art

vorgestellt wird, z. E. daraus allein schon, daß eine vollkommenste Welt zu gedenken ist, auf ihr Dasein schließen. Allein ohne mich in eine umständliche Widerlegung dieses Beweises einzulassen, welche man schon bei Anderen antrifft, so beziehe ich mich nur auf dasjenige, was im Anfange dieses Werkes ist erklärt worden, daß nämlich das Dasein gar kein Prädicat, mithin auch kein Prädicat der Vollkommenheit sei, und daher aus einer Erklärung, welche eine willkührliche Vereinbarung verschiedener Prädicate enthält, um den Begriff von irgend einem möglichen Dinge auszumachen, nimmermehr auf das Dasein dieses Dinges, und folglich auch nicht auf das Dasein Gottes könne geschlossen werden.

Dagegen ist der Schluß von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Dasein Gottes als einen Grund von ganz anderer Art. Hier wird untersucht, ob nicht dazu, daß etwas möglich sei, irgend etwas Existirendes vorausgesetzt sein müsse, und ob dasjenige Dasein, ohne welches selbst keine innere Möglichkeit Statt findet, nicht solche Eigenschaften enthalte, als wir zusammen in dem Begriffe einer Gottheit verbinden. In diesem Falle ist zuvörderst klar, daß ich nicht aus der bedingten Möglichkeit auf das Dasein schließen könne, wenn ich nicht die Existenz dessen, was nur unter gewissen Bedingungen möglich ist, voraussetze; denn die bedingte Möglichkeit gibt lediglich zu verstehen, daß etwas nur in gewissen Verknüpfungen existiren könne, und das Dasein der Ursache wird nur insoferne dargethan, als die Folge existirt, hier aber soll sie nicht aus dem Dasein derselben geschlossen werden; daher ein solcher Beweis nur aus der inneren Möglichkeit geführt werden kann, wofern er gar Statt findet. Ferner wird man gewahr, daß er aus der absoluten Möglichkeit aller Dinge überhaupt entspringen müsse. Denn es ist nur die innere Möglichkeit selbst, von der erkannt werden soll, daß sie irgend ein Dasein voraussetze, und nicht die besonderen Prädicate, dadurch sich ein Mögliches von dem anderen unterscheidet; denn der Unterschied der Prädicate findet auch beim blos Möglichen Statt und bezeichnet niemals etwas Existirendes. Demnach würde auf die erwähnte Art aus der inneren Möglichkeit alles Denklichen

ein göttliches Dasein müssen gefolgert werden. Daß dieses geschehen könne, ist in der ganzen ersten Abtheilung dieses Werks gewiesen worden.

3.

Prüfung der Beweisgründe der zweiten Art.

Der Beweis, da man aus den Erfahrungsbegriffen, von dem, was da ist, auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache nach den Regeln der Causalschlüsse, aus dieser aber durch logische Zergliederung des Begriffes auf die Eigenschaften derselben, welche eine Gottheit bezeichnen, kommen will, ist berühmt, und vornehmlich durch die Schule der Wolf'schen Philosophen sehr in Ansehen gebracht worden, allein er ist gleichwohl ganz unmöglich. Ich räume ein, daß bis zu dem Satze: wenn etwas da ist, so existirt auch etwas, was von keinem anderen Dinge abhängt, Alles regelmäßig gefolgert sei, ich gebe also zu, daß das Dasein irgend eines oder mehrerer Dinge, die weiter keine Wirkungen von einem anderen sind, wohl erwiesen darliege. Nun ist der zweite Schritt zu dem Satze: daß dieses unabhängige Ding schlechterdings nothwendig sei, schon viel weniger zuverlässig, da er vermittelst des Satzes vom zureichenden Grunde, der noch immer angefochten wird, geführt werden muß; allein ich trage kein Bedenken, auch bis so weit Alles zu unterschreiben. Es existirt demnach etwas schlechterdings nothwendiger Weise. Aus diesem Begriffe des absolut nothwendigen Wesens sollen nun seine Eigenschaften der höchsten Vollkommenheit und Einheit hergeleitet werden. Der Begriff der absoluten Nothwendigkeit aber, der hier zum Grunde liegt, kann auf zwiefache Art genommen werden, wie in der ersten Abtheilung gezeigt ist. In der ersten Art, da sie die logische Nothwendigkeit von uns genannt worden, müßte gezeigt werden: daß das Gegentheil desjenigen Dinges sich selbst widerspreche, in welchem alle Vollkommenheit oder Realität anzutreffen, und also dasjenige Wesen einzig und allein schlechterdings nothwendig im Dasein sei, dessen Prädicate alle wahrhaftig bejahend sind. Und da aus ebenderselben durch-

gängigen Vereinbarung aller Realität in einem Wesen soll geschlossen werden, daß es ein einziges sei, so ist klar, daß die Zergliederung der Begriffe des Nothwendigen auf solchen Gründen beruhen werde, nach denen ich auch umgekehrt müsse schließen können: worin alle Realität ist, das existirt nothwendiger Weise. Nun ist nicht allein diese Schlußart nach der vorigen Nummer unmöglich, sondern es ist insonderheit merkwürdig, daß auf diese Art der Beweis gar nicht auf den Erfahrungsbegriff, der ganz ohne ihn zu brauchen, vorausgesetzt ist, erbaut wird, sondern ebenso, wie der Cartesianische lediglich aus Begriffen, in welchen man in der Identität oder dem Widerstreit der Prädicate, das Dasein eines Wesens zu finden vermeint *).

Es ist meine Absicht nicht, die Beweise selber zu zergliedern, die man dieser Methode gemäß bei Verschiedenen antrifft. Es ist leicht, ihre Fehlschlüsse aufzudecken, und dieses ist auch schon zum Theil von Anderen geschehen. Indessen da man gleichwohl noch immer hoffen könnte, daß ihrem Fehler durch einige Verbesserungen abzuhelfen sei, so ersieht man aus unserer Betrachtung, daß, es mag auch aus ihnen werden, was da wolle, sie doch niemals etwas Anderes, als Schlüsse aus Begriffen möglicher Dinge, nicht aber aus der Erfahrung werden können und also ebenfalls den Beweisen der ersten Art beizuzählen seien.

Was nun den zweiten Beweis von derjenigen Art anlangt, da aus Erfahrungsbegriffen von existirenden Dingen auf das Dasein Gottes und zugleich seine Eigenschaften geschlossen wird, so verhält es sich hiemit ganz anders. Dieser Beweis ist nicht allein möglich,

*) Dieses ist das Vornehmste, worauf ich hier ausgehe. Wenn ich die Nothwendigkeit eines Begriffes darin setze, daß sich das Gegentheil widerspricht, und alsdenn behaupte, das Unendliche sei so beschaffen, so war es ganz unnöthig, die Existenz des nothwendigen Wesens vorauszusetzen, indem sie schon aus dem Begriffe des Unendlichen folgt. Ja jene vorangeschickte Existenz ist in dem Beweise selbst völlig müßig. Denn da in dem Fortgang desselben der Begriff der Nothwendigkeit und Unendlichkeit als Wechselbegriffe angesehen werden, so wird wirklich darum aus der Existenz des Nothwendigen auf die Unendlichkeit geschlossen, weil das Unendliche (und zwar allein) nothwendig existirt.

sondern auch auf alle Weise würdig durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden. Die Dinge der Welt, welche sich unseren Sinnen offenbaren, zeigen sowohl deutliche Merkmale ihrer Zufälligkeit, als auch durch die Größe, die Ordnung und zweckmäßigen Anstalten, die man allenthalben gewahr wird, Beweisthümer eines vernünftigen Urhebers von großer Weisheit, Macht und Güte. Die große Einheit in einem so weitläuftigen Ganzen läßt abnehmen, daß nur ein einziger Urheber aller dieser Dinge sei, und wenngleich in allen diesen Schlüssen keine geometrische Strenge hervorblickt, so enthalten sie doch unstreitig so viel Nachdruck, daß sie einen jeden Vernünftigen nach Regeln, die der natürliche gesunde Verstand befolgt, keinen Augenblick hierüber im Zweifel lassen.

4.

Es sind überhaupt nur zwei Beweise vom Dasein Gottes möglich.

Aus allen diesen Beurtheilungen ist zu ersehen: daß, wenn man aus Begriffen möglicher Dinge schließen will, kein anderes Argument für das Dasein Gottes möglich sei, als dasjenige, woselbst die innere Möglichkeit aller Dinge als etwas angesehen wird, was irgend ein Dasein voraussetzt, wie es von uns in der ersten Abtheilung dieses Werks geschehen ist. Imgleichen erhellt, daß, wenn von dem, was uns Erfahrung von existirenden Dingen lehrt, der Schluß zu ebenderselben Wahrheit soll hinaufsteigen, der Beweis nur durch die in den Dingen der Welt wahrgenommenen Eigenschaften und die zufällige Anordnung des Weltganzen auf das Dasein sowohl, als auch die Beschaffenheit der obersten Ursache kann geführt werden. Man erlaube mir, daß ich den ersten Beweis den ontologischen, den zweiten aber den kosmologischen nenne.

Dieser kosmologische Beweis ist, wie mich dünkt, so alt, wie die menschliche Vernunft. Er ist so natürlich, so einnehmend und erweitert sein Nachdenken auch so sehr mit dem Fortgang unserer Einsichten, daß er so lange dauern muß, als es irgend ein vernünf-

tiges Geschöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung Theil zu nehmen wünscht, Gott aus seinen Werken zu erkennen. Derham's, Nieuwentyt's und vieler Anderer Bemühungen haben der menschlichen Vernunft in dieser Absicht Ehre gemacht, obgleich bisweilen viel Eitelkeit mit untergelaufen ist, allerlei physischen Einsichten oder auch Hirngespinnsten durch die Losung des Religionseifers ein ehrwürdig Ansehn zu geben. Bei aller dieser Vortrefflichkeit ist diese Beweisart doch immer der mathematischen Gewißheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich großen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unseren Sinnen darbietet, schließen können, nicht aber auf das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen. Es wird die größte Wahrscheinlichkeit von der Welt sein: daß nur ein einiger erster Urheber sei, allein dieser Ueberzeugung wird viel an der Ausführlichkeit, die der frechsten Zweifelsucht trotzt, ermangeln. Das macht: wir können nicht auf mehr oder größere Eigenschaften in der Ursache schließen, als wir gerade nöthig finden, um den Grad und die Beschaffenheit der Wirkungen daraus zu verstehen; wenn wir nämlich von dem Dasein dieser Ursache keinen anderen Anlaß zu urtheilen haben, als den, so uns die Wirkungen geben. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Größe und Ordnung in der Welt, und können daraus nichts mehr mit logischer Schärfe schließen, als daß die Ursache derselben viel Verstand, Macht und Güte besitzen müsse, keinesweges aber, daß sie Alles wisse, vermöge ꝛc. ꝛc. Es ist ein unermeßliches Ganze, in welchem wir Einheit und durchgängige Verknüpfung wahrnehmen, und wir können mit großem Grunde daraus ermessen, daß ein einiger Urheber desselben sei. Allein wir müssen uns bescheiden, daß wir nicht alles Erschaffene kennen, und daher urtheilen, daß, was uns bekannt ist, nur einen Urheber blicken lasse, woraus wir vermuthen, was uns auch nicht bekannt ist, werde ebenso bewandt sein, welches zwar sehr vernünftig gedacht ist, aber nicht strenge schließt.

Dagegen, wofern wir uns nicht zu sehr schmeicheln, so scheint unser entworfener ontologischer Beweis derjenigen Schärfe fähig zu

sein, die man in einer Demonstration fordert. Indessen wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beste sei, so würde man antworten: sobald es auf logische Genauigkeit und Vollständigkeit ankommt, so ist es der ontologische, verlangt man aber Faßlichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmologischen Beweise der Vorzug zuzugestehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit ist, den Menschen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Thätigkeit sind, zu beleben, indem man zugleich den gesunden Verstand überzeugt, als mit sorgfältig abgewogenen Vernunftschlüssen zu unterweisen, dadurch, daß der feineren Speculation ein Genüge gethan wird, so ist, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekannten kosmologischen Beweise der Vorzug der allgemeineren Nutzbarkeit nicht abzusprechen.

Es ist demnach kein schmeichlerischer Kunstgriff, der um fremden Beifall buhlt, sondern Aufrichtigkeit, wenn ich einer solchen Ausführung der wichtigen Erkenntniß von Gott und seinen Eigenschaften, als Reimarus in seinem Buche von der natürlichen Religion liefert, den Vorzug der Nutzbarkeit gerne einräume, über einen jeden anderen Beweis, in welchem mehr auf logische Schärfe gesehen worden, und über den meinigen. Denn ohne den Werth dieser und anderer Schriften dieses Mannes in Erwägung zu ziehen, der hauptsächlich in einem ungekünstelten Gebrauche einer gesunden und schönen Vernunft besteht, so haben dergleichen Gründe wirklich eine große Beweiskraft, und erregen mehr Anschauung, als die logisch abgezogenen Begriffe, obgleich die letzteren den Gegenstand genauer zu verstehen geben.

Gleichwohl da ein forschender Verstand, wenn er einmal auf die Spur der Untersuchung gerathen ist, nicht eher befriedigt wird, als bis Alles um ihn licht ist und bis sich, wenn ich mich so ausdrücken darf, der Zirkel, der seine Frage umgrenzt, völlig schließt, so wird Niemand eine Bemühung, die, wie die gegenwärtige, auf die logische Genauigkeit in einem so sehr wichtigen Erkenntnisse ver-

wandt ist, für unnütz und überflüssig halten, vornehmlich weil es viele Fälle gibt, da ohne solche Sorgfalt die Anwendung seiner Begriffe unsicher und zweifelhaft bleiben würde.

5.

Es ist nicht mehr, als eine einzige Demonstration vom Dasein Gottes möglich, wovon der Beweisgrund oben gegeben worden.

Aus dem Bisherigen erhellt: daß unter den vier erdenklichen Beweisgründen, die wir auf zwei Hauptarten gebracht haben, der Cartesianische sowohl, als der, so aus dem Erfahrungsbegriffe vom Dasein vermittelst der Auflösung des Begriffes von einem unabhängigen Dinge geführt worden, falsch und gänzlich unmöglich seien, das ist, daß sie nicht etwa mit keiner gehörigen Schärfe, sondern gar nicht beweisen. Es ist ferner gezeigt worden, daß der Beweis, aus den Eigenschaften der Dinge der Welt auf das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit zu schließen, einen tüchtigen und sehr schönen Beweisgrund enthalte, nur daß er nimmermehr der Schärfe der Demonstration fähig ist. Nun bleibt nichts übrig, als daß entweder gar kein strenger Beweis hievon möglich sei, oder daß er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müsse, den wir oben angezeigt haben. Da von der Möglichkeit eines Beweises schlechthin die Rede ist, so wird Niemand das Erstere behaupten, und die Folge fällt demjenigen gemäß aus, was wir angezeigt haben. Es ist nur ein Gott und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Dasein mit der Wahrnehmung derjenigen Nothwendigkeit einzusehen, die schlechterdings alles Gegentheil vernichtigt. Ein Urtheil, darauf selbst die Beschaffenheit des Gegenstandes unmittelbar führen könnte. Alle andere Dinge, welche irgend da sind, könnten auch nicht sein. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Dasein desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich ist, daß er nicht sei. Nur lediglich darin, daß die Verneinung der göttlichen Existenz völlig Nichts ist, liegt

der Unterschied seines Daseins von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge sind nun dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen bestehen. Hierin sucht den Beweisthum, und wenn ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeint, so schlagt euch von diesem ungebahnten Fußsteige auf die große Heeresstraße der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nöthig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nöthig daß man es demonstrire.

III.

Einige
Bemerkungen
zu
Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung
der
Mendelssohn'schen Morgenstunden.

1786.

„Als ich dem Herrn Professor Kant meinen Entschluß, die Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden herauszugeben, meldete, und ich in meinem Briefe unter anderen der Stelle in den Morgenstunden S. 116 erwähnte, hatte Herr Professor Kant sogleich die Güte, mir eine Berichtigung dieser Stelle zu meinem Buche zu versprechen, welche er mir nachher in diesem Aufsatz, worin noch weit mehr enthalten ist, zusendete; wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichen Dank abstatte."

Ludw. Heinr. Jakob, Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden u. s. w. Leipzig 1786. 8. (S. XLIX.)

Wenn man die letzte Mendelssohn'sche, von ihm selbst herausgegebene Schrift liest, und das nicht im Mindesten geschwächte Vertrauen dieses versuchten Philosophen auf die demonstrative Beweisart des wichtigsten aller Sätze der reinen Vernunft darin wahrnimmt, so geräth man in Versuchung, die engen Grenzen, welche scrupulöse Kritik diesem Erkenntnißvermögen setzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten und durch die That alle Einwürfe gegen die Möglichkeit einer solchen Unternehmung für widerlegt anzusehen. Nun scheint es zwar einer guten und der menschlichen Vernunft unentbehrlichen Sache zum Wenigsten nicht nachtheilig zu sein, daß sie allenfalls auf Vermuthungen gegründet werde, die Einer oder der Andere für förmliche Beweise halten mag; denn man muß am Ende doch auf denselben Satz, es sei durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr selbst ohne denselben niemals völlig Genüge leisten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Ansehung des Weges ein, den man einschlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sich blos auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, daß sie alsdenn für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht,) durch Vernünfteleien zu entscheiden, — wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen, — und so durch angemaßten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat; statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Uebersinnlichen durch

strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert sein kann. Daher ist eine Widerlegung jener Anmaßungen, so gut sie auch gemeint sein mögen, der Sache selbst, weit gefehlt nachtheilig zu sein, vielmehr sehr beförderlich, ja unumgänglich nöthig.

Diese hat nun der Herr Verfasser des gegenwärtigen Werks übernommen, und, nachdem er mir ein kleines Probestück desselben mitgetheilt hat, welches von seinem Talent der Einsicht sowohl, als Popularität zeugt, mache ich mir ein Vergnügen, diese Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in diese Materie einschlagen, zu begleiten.

In den Morgenstunden bedient sich der scharfsinnige Mendelssohn, um dem beschwerlichen Geschäfte der Entscheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr selbst durch vollständige Kritik dieses ihres Vermögens überhoben zu sein, zweier Kunststücke, deren sich auch wohl sonst bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich, den Streit entweder gütlich beizulegen, oder ihn, als für gar keinen Gerichtshof gehörig, abzuweisen.

Die erste Maxime steht S. 214, erste Auflage: Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für blose Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten; und dieser Maxime bedient er sich fast durch alle polemische Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengesetzten Meinung, und behaupte, daß in Dingen, worüber man, vornehmlich in der Philosophie, eine geraume Zeit hindurch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verschiedener Bedeutung gebraucht werden, so kann es doch gar nicht lange währen, bis die, so sich im Gebrauche desselben Anfangs veruneinigt haben, den Mißverstand bemerken, und sich an deren Statt anderer bedienen; daß es also am Ende eben so wenig wahre Ho-

monyma, als Synonyma gibt. So suchte Mendelssohn den alten Streit über Freiheit und Naturnothwendigkeit in Bestimmungen des Willens (Berl. Monatsschr. Juli 1783.) auf blosen Wortstreit zurückzuführen, weil das Wort Müssen in zweierlei verschiedener Bedeutung, (theils blos objectiver, theils subjectiver) gebraucht wird; aber es ist, (um mit Hume zu reden,) als ob er den Durchbruch des Oceans mit einem Strohwisch stopfen wollte. Denn schon längst haben Philosophen diesen leicht mißbrauchten Ausdruck verlassen, und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jene allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt, (worunter auch unsere willkührlichen Handlungen gehören,) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt seien, oder nicht; und da ist es offenbar nicht mehr Wortstreit, sondern ein wichtiger, durch dogmatische Metaphysik niemals zu entscheidender Streit. Dieses Kunststücks bedient sich der subtile Mann nun fast allenthalben in seinen Morgenstunden, wo es mit der Auflösung der Schwierigkeiten nicht recht fort will; es ist aber zu besorgen: daß, indem er künstelt allenthalben Logomachie zu ergrübeln, er selbst dagegen in Logodädalie verfalle, über welche der Philosophie nichts Nachtheiligeres widerfahren kann.

Die zweite Maxime geht darauf hinaus, die Nachforschung der reinen Vernunft auf einer gewissen Stufe, (die lange noch nicht die höchste ist,) dem Scheine nach gesetzmäßig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu stopfen. In den Morgenstunden S. 116 heißt es: „Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist? Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt, so hat die fernere Frage: was dieses Ding an sich selbst sei? weiter keinen Verstand ꝛc." Wenn ich aber doch, (wie in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften gezeigt worden,) einsehe, daß wir von der körperlichen Natur nichts Anderes erkennen, als den Raum, (der noch gar nichts Existirendes, sondern blos die Bedingung zu den Oertern außerhalb einander, mithin zu blosen äußeren Verhältnissen ist,) das Ding im Raume außerdem, daß

auch Raum in ihm (d. i. es selbst ausgedehnt) ist, keine andere Wirkung, als Bewegung, (Veränderung des Orts, mithin bloser Verhältnisse,) folglich keine andere Kraft oder leidende Eigenschaft, als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äußerer Verhältnisse) zu erkennen gibt; so mag mir Mendelssohn, oder jeder Andere an seiner Stelle doch sagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, was es ist, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiß, als daß es etwas sei, das in äußeren Verhältnissen ist, in welchem selbst äußere Verhältnisse sind, daß jene an ihm, und durch dasselbe an anderen verändert werden können, so daß der Grund dazu (bewegende Kraft) in denselben liegt; mit einem Worte, ob, da ich nichts, als Beziehungen von Etwas kenne, auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äußere Beziehungen wissen kann, ohne daß mir irgend etwas Inneres gegeben ist oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne: ich habe einen Begriff vom Dinge an sich, und ob nicht die Frage ganz rechtmäßig sei: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subject ist, an sich selbst sei? Eben dieses läßt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unserer Seele darthun, daß er blose Erscheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjectes selbst; allein es würde mich hier in zu große Weitläuftigkeit führen.

Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der That Eigenschaften eines Dinges an sich selbst sein können, so dürfen wir nicht ferner fragen, was das Ding noch außer diesen Eigenschaften an sich sei; denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist. Nun wird man fordern, ich solle doch dergleichen Eigenschaften und wirkende Kräfte angeben, damit man sie und durch sie Dinge an sich von blosen Erscheinungen unterscheiden könne. Ich antworte: dieses ist schon längst und zwar von euch selbst geschehen.

Besinnt euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht blos, (wie man gemeiniglich dafür hält,) den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch

und vornehmlich den Realitäten in der Erscheinung (**realitas Phaenomenon**), dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen, und eben darum **realitas apparens**, (wiewohl nicht mit einem ganz schicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht rc.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge außer Gott anwenden könnt. Keine anderen könnt ihr euch denken, und alles Uebrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstandes der Sinne), wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, daß wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduciren, und so, wie er darin Statt findet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann. — Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objecte als Dinge an sich selbst sein mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden.

Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fuße, die Acten zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, so daß es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urtheile bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß sie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden.

Königsberg, den 4. August 1786.

IV.

Ueber das Mißlingen

aller

philosophischen Versuche

in der

Theodicee.

1791.

Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieses die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr, als die Sache unserer anmaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein möchte, welche zwar nicht eben die beste Sache ist, insoferne aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite gesetzt) der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sei.

Zu dieser Rechtfertigung wird nun erfordert, daß der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweise: daß das, was wir in dieser Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht sei; oder daß, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Factum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müsse; oder endlich, daß es wenigstens nicht als Factum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern blos der Weltwesen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menschen, (allenfalls auch höherer, guter oder böser geistiger Wesen) angesehen werden müsse.

Der Verfasser einer Theodicee willigt also ein: daß dieser Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht sich anheischig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten; darf letzteren also während des Rechtsganges nicht durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes der menschlichen Vernunft (exceptionem fori) abweisen, d. i. die Beschwerden nicht durch ein, dem Gegner auferlegtes Zugeständniß der höchsten

Weisheit des Welturhebers, welches sofort alle Zweifel, die sich dagegen regen möchten, auch ohne Untersuchung für grundlos erklärt, abfertigen; sondern muß sich auf die Einwürfe einlassen, und, wie sie dem Begriff der höchsten Weisheit *) keinesweges Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derselben begreiflich machen. — Doch auf Eines hat er nicht nöthig, sich einzulassen, nämlich daß er die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise; denn hiemit würde es ihm auch schlechterdings nicht gelingen, weil Allwissenheit dazu erforderlich ist, um an einer gegebenen Welt, (wie sie sich in der Erfahrung zu erkennen gibt,) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewißheit sagen könne, es sei überall keine größere in der Schöpfung und Regierung derselben möglich.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist nun dreifacher Art:

---

*) Obgleich der eigenthümliche Begriff einer *Weisheit* nur die Eigenschaft eines Willens vorstellt, zum höchsten Gut, als dem *Endzweck* aller Dinge, zusammenzustimmen; hingegen *Kunst* nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu *beliebigen Zwecken*; so wird doch Kunst, wenn sie sich als eine solche beweist, welche Ideen adäquat ist, deren Möglichkeit alle Einsicht der menschlichen Vernunft übersteigt, (z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organischen Körpern, einander wechselseitig hervorbringen,) als eine *göttliche Kunst*, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt werden können; doch um die Begriffe nicht zu verwechseln, mit dem Namen einer *Kunstweisheit* des Welturhebers zum Unterschiede von der *moralischen Weisheit* desselben. Die Teleologie, (auch durch sie die Physikotheologie) gibt reichliche Beweise der ersteren in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluß auf die moralische Weisheit des Welturhebers, weil Naturgesetz und Sittengesetz zwei ganz ungleichartige Principien erfordern, und der Beweis der letzteren Weisheit gänzlich a priori geführt, also schlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muß. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich sein soll, (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in speculativer Absicht, brauchen wir ihn nicht,) ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen sein muß; da dieser Begriff, so wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben so wenig aus blos transscendentalen Begriffen eines schlechthin nothwendigen Wesens, der gar für uns überschwenglich ist, herausgebracht werden kann; so leuchtet genugsam ein, daß der Beweis des Daseins eines solchen Wesens kein anderer, als ein moralischer sein könne.

I. Das schlechthin Zweckwidrige, welches weder als Zweck, noch als Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Willens zusammen besteht.

Das Erste ist das moralische Zweckwidrige, als das eigentliche Böse (die Sünde); das Zweite das physische Zweckwidrige, das Uebel (der Schmerz). — Nun gibt es aber noch eine Zweckmäßigkeit in dem Verhältniß der Uebel zu dem moralischen Bösen, wenn das Letztere einmal da ist und nicht verhindert werden konnte oder sollte: nämlich in der Verbindung der Uebel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Bösen, als Verbrechen; und von dieser Zweckmäßigkeit in der Welt fragt es sich, ob Jedem in der Welt hierin sein Recht widerfährt. Folglich muß auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Mißverhältniß der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind also auch drei:

Erstlich die Heiligkeit desselben, als Gesetzgebers (Schöpfers), im Gegensatze mit dem moralischen Bösen in der Welt.

Zweitens die Gütigkeit desselben, als Regierers (Erhalters), im Contraste mit den zahllosen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen.

Drittens die Gerechtigkeit desselben, als Richters, in Vergleichung mit dem Uebelstande, den das Mißverhältniß zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen scheint *).

---

*) Diese drei Eigenschaften zusammen, deren eine sich keinesweges auf die andere, wie etwa die Gerechtigkeit und Güte, und so das Ganze auf eine kleinere Zahl, zurückführen läßt, machen den moralischen Begriff von Gott aus. Es läßt sich auch die Ordnung derselben nicht verändern, (wie etwa die Gütigkeit zur obersten Bedingung der Weltschöpfung machen, der die Heiligkeit

Es wird also gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verschiedene Art vorgestellt und ihrer Gültigkeit nach geprüft werden müssen.

I. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralischbösen, welches die Welt, sein Werk, verunstaltet, besteht die erste Rechtfertigung darin:

a) Daß es ein solches schlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Uebertretung der reinen Gesetze unserer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, sondern daß es nur Verstöße wider die menschliche Weisheit seien; daß die göttliche sie nach ganz anderen uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweise auf unsere praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht ver-

---

der Gesetzgebung untergeordnet sei,) ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieser moralische Begriff zum Grunde liegt. Unsere eigene reine (und zwar praktische) Vernunft bestimmt diese Rangordnung, indem, wenn sogar die Gesetzgebung sich nach der Güte bequemt, es keine Würde derselben und keinen festen Begriff von Pflichten mehr gibt. Der Mensch wünscht zwar zuerst glücklich zu sein; sieht aber doch ein, und bescheidet sich (obzwar ungern), daß die Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. die Uebereinstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit dem heiligen Gesetze, in dem Rathschluß des Urhebers die Bedingung seiner Gütigkeit sein und also nothwendig vorhergehen müsse. Denn der Wunsch, welcher den subjectiven Zweck (der Selbstliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objectiven Zweck (der Weisheit), den das Gesetz vorschreibt, bestimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel gibt. — Auch ist die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keinesweges als bloses Mittel, sondern als Zweck in der gesetzgebenden Weisheit gegründet; die Uebertretung wird mit Uebeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, sondern weil diese Verbindung an sich selbst d. i. moralisch und nothwendig gut ist. Die Gerechtigkeit setzt zwar Güte des Gesetzgebers voraus, (denn wenn sein Wille nicht auf das Wohl seiner Unterthanen ginge, so würde dieser sie auch nicht verpflichten können, ihm zu gehorchen;) aber sie ist nicht Güte, sondern als Gerechtigkeit von dieser wesentlich unterschieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die sich im Loose, welches den Menschen hier in der Welt zu Theil wird, zeige, nicht darauf, daß es den Guten hier nicht wohl, sondern daß es den Bösen nicht übel geht, (obzwar, wenn das Erstere zu dem Letzteren hinzukommt, der Contrast diesen Anstoß noch vergrößert.) Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beste Mensch seinen Wunsch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern muß ihn jederzeit auf seine Güte gründen; weil der, welcher blos seine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanspruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.

werflich finden, doch in Verhältniß auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das schicklichste Mittel, sowohl für unser besonderes Wohl, als das Weltbeste überhaupt sein mag; daß die Wege des Höchsten nicht unsere Wege seien (**sunt Superis sua jura**), und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz ist, wir für schlechthin als ein solches beurtheilen, und so das, was unserer Betrachtung der Dinge aus so niedrigem Standpuncte als zweckwidrig erscheint, dafür auch, aus dem höchsten Standpuncte betrachtet, halten. — Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist, als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

b) Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moralischbösen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entschuldigen, daß es nicht zu verhindern möglich gewesen; weil es sich auf den Schranken der Natur der Menschen, als endlicher Wesen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böse selbst gerechtfertigt werden; und man müßte, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moralisches Böse zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung: daß, gesetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moralisch Böse nennen, eine Schuld auf dem Menschen, doch Gott keine beigemessen werden müsse, weil er jenes als That der Menschen aus weisen Ursachen blos zugelassen, keinesweges aber für sich gebilligt und gewollt oder veranstaltet hat; — läuft, (wenn man auch an dem Begriffe des blosen Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoß nehmen will,) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich daß, da es selbst Gott unmöglich war, dieses Böse zu verhindern, ohne anderweitigen höheren und selbst moralischen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieses Uebels, (denn so müßte man es eigentlich nun nennen,) unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nämlich den nothwendigen Schranken der

Menschheit als endlicher Natur, zu suchen sein müsse, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beschwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Uebeln, nämlich Schmerzen, in dieser Welt erhoben wird, besteht nun die Rechtfertigung derselben gleichfalls

a) darin: daß in den Schicksalen der Menschen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Genuß des Lebens fälschlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, so schlimm es ihm auch ergeht, lieber leben, als todt sein will, und diejenigen Wenigen, die das Letztere beschließen, so lange sie es selbst aufschoben, selbst dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingestehen, und wenn sie zum Letzteren thöricht genug sind, auch alsdann blos in den Zustand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselben, sondern auf jede andere ihm beliebigen Bedingungen, (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.

b) Auf die zweite Rechtfertigung, daß nämlich das Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines thierischen Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden, (wie etwa Graf Veri in dem Buche über die Natur des Vergnügens behauptet,) — würde man erwiedern: daß, wenn dem also ist, sich eine andere Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unseres Daseins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unserem richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist. Der Unmuth würde hier, wie jene Indianische Frau dem Dschingiskan, der ihr wegen erlittener Gewaltthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen Sicherheit verschaffen konnte, antworten: „Wenn du uns nicht schützen willst, warum eroberst du uns denn?"

c) Die dritte Auflösung dieses Knotens soll diese sein: daß uns

Gott um einer künftigen Glückseligkeit willen, also doch aus Güte, in die Welt gesetzt habe, daß aber vor jener zu hoffenden überschwenglich großen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübsalvoller Zustand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müsse, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden sollten. Allein daß diese Prüfungszeit, (der die Meisten unterliegen, und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird,) vor der höchsten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinst zu genießenden Freuden sein müsse, und daß es nicht thunlich gewesen, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen, kann zwar vorgegeben, aber schlechterdings nicht eingesehen werden, und man kann also freilich diesen Knoten durch Berufung auf die höchste Weisheit, die es so gewollt hat, abhauen, aber nicht auflösen; welches doch die Theodicee verrichten zu können sich anheischig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters *) wird geantwortet:

a) daß das Vorgeben von der Straflosigkeit der Lasterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen, seiner Natur gemäß, schon hier die ihm angemessene Strafe bei sich führe, indem die inneren Vorwürfe des Gewissens den Lasterhaften ärger noch, als Furien plagen. — Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Mißverstand. Denn der tugendhafte Mann leiht hiebei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Uebereilung, welche das sittliche

*) Es ist merkwürdig, daß unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine sich dem Gemüth so heftig aufdringt, als die von dem Anschein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es sich zu, (ob es zwar selten geschieht,) daß ein ungerechter, vornehmlich Gewalt habender Bösewicht nicht ungestraft aus der Welt entwischt; so frohlockt der mit dem Himmel gleichsam versöhnte, sonst parteilose Zuschauer. Keine Zweckmäßigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derselben so in Affect setzen und die Hand Gottes gleichsam daran vernehmen lassen. Warum? Sie ist hier moralisch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermaßen wahrzunehmen hoffen kann.

Gesetz in ihm mißbilligt, bestraft. Allein wo diese Denkungsart und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Lasterhafte, wenn er nur den äußeren Züchtigungen wegen seiner Frevelthaten entschlüpfen kann, lacht über die Aengstlichkeit der Redlichen, sich mit selbsteigenen Verweisen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, macht er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder, hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geschmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

b) dadurch widerlegt werden soll: daß zwar nicht zu leugnen sei, es finde sich schlechterdings kein der Gerechtigkeit gemäßes Verhältniß zwischen Schuld und Strafen in der Welt, und man müsse im Laufe derselben oft ein mit schreiender Ungerechtigkeit geführtes, und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; daß dieses aber in der Natur liegende, und nicht absichtlich veranstaltete, mithin nicht moralische Mißhelligkeit sei, weil es eine Eigenschaft der Tugend sei, mit Widerwärtigkeiten zu ringen, (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung seines eigenen Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften leiden muß, mitgehört,) und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft diese Dissonanz der unverschuldeten Uebel des Lebens doch in dem herrlichsten sittlichen Wohllaut aufgelöst werde; — so steht dieser Auflösung entgegen: daß, obgleich diese Uebel, wenn sie als Wetzstein der Tugend vor ihr vorhergehen oder sie begleiten, zwar mit ihr als in moralischer Uebereinstimmung stehend vorgestellt werden können, wenn wenigstens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laster bestraft; daß aber, wenn selbst dieses Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beispiele gibt, widersinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht damit seine Tugend rein sei, sondern weil sie es gewesen ist, (dagegen aber den Regeln der klugen Selbstliebe zuwider war,) zugefallen zu sein scheine; welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit ist, wie sich der Mensch einen Begriff von ihr machen kann.

Denn was die Möglichkeit betrifft, daß das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens sein möge; so kann diese Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorsehung gelten, sondern ist blos ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflösung dieses unharmonischen Verhältnisses zwischen dem moralischen Werth der Menschen und dem Loose, das ihnen zu Theil wird, dadurch versucht werden will, daß man sagt: in dieser Welt müsse alles Wohl oder Uebel blos als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menschen, nach Gesetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geschicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umständen, darein sie zufälliger Weise gerathen, nicht aber nach ihrer Zusammenstimmung zu übersinnlichen Zwecken, beurtheilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde sich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun und Jedem zu Theil werden, wessen seine Thaten hienieden nach moralischer Beurtheilung werth sind; — so ist diese Voraussetzung auch willkührlich. Vielmehr muß die Vernunft, wenn sie nicht als moralisch gesetzgebendes Vermögen diesem ihren Interesse gemäß einen Machtspruch thut, nach blosen Regeln des theoretischen Erkenntnisses es wahrscheinlich finden: daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin unsere Schicksale bestimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretische Vermuthung Anderes zum Leitfaden, als das Naturgesetz? und ob sie sich gleich, wie ihr vorher (Nr. b.) zugemuthet worden, zur Geduld und Hoffnung eines künftig besseren verweisen ließe; wie kann sie erwarten, daß, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für sich selbst weise ist, er nach ebendemselben Gesetze in einer künftigen Welt unweise sein würde? Da also, nach derselben, zwischen den inneren Bestimmungsgründen des Willens, (nämlich der moralischen Denkungsart) nach Gesetzen der Freiheit, und zwischen den (größtentheils äußeren) von unserem Willen unabhängigen Ursachen unseres Wohlergehens nach Naturgesetzen gar kein begreifliches Verhältniß ist; so bleibt die Vermuthung, daß die Uebereinstimmung des Schicksals der

Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort, wie hier zu erwarten sei.

Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist nun: daß alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsere Einsicht in die Beschaffenheit unserer Vernunft in Ansehung der letzteren reicht, auch das Gegentheil nicht beweisen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derselben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht, (wie bisher,) blos ab instantia zu absolviren, das bleibt dabei doch immer unentschieden; wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewißheit darzuthun: daß unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei; denn alsdann sind alle ferneren Versuche vermeintlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzusehen, völlig abgewiesen. Daß also wenigstens eine negative Weisheit, nämlich die Einsicht der nothwendigen Beschränkung unserer Anmaßungen in Ansehung dessen, was uns zu hoch ist, für uns erreichbar sei, das muß noch bewiesen werden, um diesen Proceß für immer zu endigen; und dieses läßt sich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer Kunstweisheit in der Einrichtung dieser Welt einen Begriff, dem es für unser speculatives Vernunftvermögen nicht an objectiver Realität mangelt, um zu einer Physikotheologie zu gelangen. Ebenso haben wir auch einen Begriff von einer moralischen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte, an der sittlichen Idee unserer eigenen praktischen Vernunft. — Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit

mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt, haben wir keinen Begriff; und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen. Denn ein Geschöpf zu sein und als Naturwesen blos dem Willen seines Urhebers zu folgen; dennoch aber als freihandelndes Wesen, (welches seinen vom äußeren Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem ersteren vielfältig zuwider sein kann,) der Zurechnung fähig zu sein, und seine eigene That doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Gutes, zusammen denken müssen; die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntniß der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt; auf welche Einsicht allein der Beweis der moralischen Weisheit des Welturhebers in der letzteren gegründet werden kann, da diese doch nur die Erscheinung jener ersteren Welt darbietet, — eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

Alle Theodicee soll eigentlich Auslegung der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht. Nun ist jede Auslegung des declarirten Willens eines Gesetzgebers entweder doctrinal oder authentisch. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Gesetzgeber selbst.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens betrachtet werden. Allein hierin ist sie für uns oft ein verschlossenes Buch; jederzeit aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes, (welche jederzeit moralisch ist,) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen. Die philosophischen Versuche dieser Art Auslegung sind doctrinal, und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doctrinale nennen kann. — Doch kann man auch der blosen Abfertigung aller Ein-

würfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht versagen, wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder, (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft,) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir eine authentische Theodicee nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer vernünftelnden (speculativen), sondern einer machthabenden praktischen Vernunft, die, sowie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt. Eine solche authentische Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuß sich Alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andere, die er glücklich machen kann, im Schooße einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das Alles, (was das Vornehmste ist,) mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen. Alle diese Güter, das letzte ausgenommen, entriß ihm plötzlich ein schweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schicksal. Von der Betäubung über diesen unerwarteten Umsturz allmählig zum Besinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über seinen Unstern aus; worüber zwischen ihm und seinen vorgeblich sich zum Trösten einfindenden Freunden es bald zu einer Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach seiner Denkungsart, (vornehmlich aber nach seiner Lage,) seine besondere Theodicee zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals aufstellt. Die Freunde Hiob's bekennen sich zu dem System der Erklärung aller Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als so vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob sie zwar keine zu nennen wußten, die dem unglücklichen Manne zu Schulden kommen sollten, so glaubten sie doch

a priori urtheilen zu können, er müßte deren auf sich ruhen haben, weil es sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, daß er unglücklich sei. Hiob dagegen, — der mit Entrüstung betheuert, daß ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache; was aber menschliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott selbst wissen werde, daß er ihn als ein gebrechliches Geschöpf gemacht habe, — erklärt sich für das System des unbedingten göttlichen Rathschlusses. „Er ist einig", sagt er, „Er macht's, wie er will *)."

In dem, was beide Theile vernünfteln oder übervernünfteln, ist wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem sie es thun, verdient desto mehr Aufmerksamkeit. Hiob spricht, wie er denkt und wie ihm zu Muthe ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Muthe sein würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie in Geheim von dem Mächtigeren, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urtheil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mußten, daß sie sie nicht einsahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die sie in der That nicht hatten, sticht gegen Hiob's gerade Freimüthigkeit, die sich so weit von falscher Schmeichelei entfernt, daß sie fast an Vermessenheit grenzt, sehr zum Vortheil des Letzteren ab. „Wollt ihr", sagt er **), „Gott vertheidigen mit Unrecht? Wollt ihr seine Person ansehen? Wollt ihr Gott vertreten? Er wird euch strafen, wenn ihr Personen ansehet heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor Ihm."

Das Letztere bestätigt der Ausgang der Geschichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit seiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit, vor Augen zu stellen. Er läßt ihn Blicke auf die schöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menschen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorsorge des

*) Hiob XXIII, 13.

**) Hiob XIII, 7 bis 11, 16.

Welturhebers in ein unzweideutiges Licht stellen; dagegen aber auch auf die abschreckende, indem er ihm Producte seiner Macht und darunter auch schädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für sich und seine Species zwar zweckmäßig eingerichtet, in Ansehung anderer aber, und selbst der Menschen zerstörend, zweckwidrig und mit einem allgemeinen, durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zusammenstimmend zu sein scheint; wobei er aber doch die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweist, obzwar zugleich seine für uns unerforschlichen Wege, selbst schon in der physischen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derselben mit der moralischen, (die unserer Vernunft noch undurchdringlicher ist,) verborgen sein müssen. — Der Schluß ist dieser: daß, indem Hiob gesteht, nicht etwa frevelhaft, denn er ist sich seiner Redlichkeit bewußt, sondern nur unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind und die er nicht versteht, Gott das Verdammungsurtheil wider seine Freunde fällt, weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten, als sein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die Jeder von beiden Seiten behauptete; so möchte die seiner Freunde eher den Anschein mehrerer speculativen Vernunft und frommer Demuth bei sich führen; und Hiob würde wahrscheinlicher Weise vor einem jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis oder einem jeden Oberconsistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen) ein schlimmes Schicksal erfahren haben. Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Ueberzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott, (wo diese List ohnedas ungereimt ist:) diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiob's, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben.

Der Glauben aber, der ihm durch eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nämlich blos die Ueberführung von seiner Unwissen-

heit, entsprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagen konnte, XVII, 5, 6: „Bis daß mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit" u. s. w. Denn mit dieser Gesinnung bewies er, daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete; in welchem Falle dieser, so schwach er auch sein mag, doch allein lauterer und ächter Art d. i. von derjenigen Art ist, welche eine Religion nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels gründet.

Schlußanmerkung.

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Aus der authentischen sahen wir: daß es in solchen Dingen nicht so viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft, und auf die Redlichkeit, seine Gedanken nicht in der Aussage zu verfälschen, geschehe dies auch in noch so frommer Absicht, als es immer wolle. — Dieses veranlaßt noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterforderniß in Glaubenssachen, im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur.

Daß das, was Jemand sich selbst oder einem Anderen sagt, wahr sei, dafür kann er nicht jederzeit stehen, (denn er kann irren;) dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntniß oder Geständniß wahrhaft sei; denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nämlich im ersteren Falle seine Aussage mit dem Object im logischen Urtheile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewissen). Thut er das Bekenntniß in Ansehung des ersteren, ohne sich des letzteren bewußt zu sein; so lügt er, weil er etwas Anderes vorgibt, als wessen er sich bewußt ist. — Die Bemerkung, daß es solche Unlauterkeit im menschlichen Herzen gebe, ist nicht neu, (denn Hiob hat sie schon gemacht;) aber fast sollte man glauben, daß die Aufmerksamkeit auf dieselbe für Sitten- und Religionslehrer neu sei; so wenig findet man, daß sie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Gesinnungen der Menschen, selbst

wenn sie pflichtmäßig handeln wollen, bei sich führt, von jener Bemerkung genugsamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann diese Wahrhaftigkeit die formale Gewissenhaftigkeit nennen; die materiale besteht in der Behutsamkeit: nichts auf die Gefahr, daß es unrecht sei, zu wagen; da hingegen jene in dem Bewußtsein besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding; und gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube, Recht zu haben; denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objectiv urtheilt; aber in dem Bewußtsein: ob ich in der That glaube, Recht zu haben (oder es blos vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil oder vielmehr dieser Satz blos sagt: daß ich den Gegenstand so beurtheile.

In der Sorgfalt, sich dieses Glaubens (oder Nichtglaubens) bewußt zu werden und kein Fürwahrhalten vorzugeben, dessen man sich nicht bewußt ist, besteht nun eben die formale Gewissenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit ist. Derjenige aber, welcher sich selbst (und, welches in den Religionsbekenntnissen einerlei ist, vor Gott) sagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in sich selbst gethan zu haben, ob er sich in der That dieses Fürwahrhaltens, oder auch eines solchen Grades desselben bewußt sei *); der lügt nicht blos die ungereimteste Lüge (vor einem Her-

---

*) Das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äußeren Aussagen, der Eid (tortura spiritualis), wird vor einem menschlichen Gerichtshofe nicht blos für erlaubt, sondern auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die blose Idee von ihr schon für sich die größte Achtung einflößen sollte! Aber die Menschen lügen auch Ueberzeugung, die sie wenigstens nicht von der Art oder in dem Grade haben, als sie vorgeben, selbst in ihrem inneren Bekenntnisse; und da diese Unredlichkeit, (weil sie nach und nach in wirkliche Ueberredung ausschlägt,) auch äußere schädliche Folgen haben kann, so kann jenes Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid, (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Versuch, ob das Fürwahrhalten auch

zenskündiger), sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald solche blinde und äußere Bekenntnisse, (welche sehr leicht mit einem ebenso unwahren inneren vereinbart werden,) wenn sie Erwerbmittel abgeben, allmählig eine gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des gemeinen Wesens bringen können, ist leicht abzusehen. — Während indeß diese öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrscheinlicher Weise auf entfernte Zeiten ausgesetzt bleibt, bis sie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprincip werden wird; mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menschlichen Natur tief gewurzelt zu sein scheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Auf-

---

die Probe einer inneren eidlichen Abhörung des Bekenntnisses aushalte,) dazu gleichfalls sehr wohl gebraucht werden, die Vermessenheit dreister, zuletzt auch wohl äußerlich gewaltsamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigstens stutzig zu machen. — Von einem menschlichen Gerichtshofe wird dem Gewissen des Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheischigmachung: daß, wenn es einen künftigen Weltrichter, (mithin Gott und ein künftiges Leben) gibt, er ihm für die Wahrheit seines äußeren Bekenntnisses verantwortlich sein wolle; daß es einen solchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig ihm ein Bekenntniß abzufordern, weil, wenn die erstere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falsche Bekenntniß eben so wenig Bedenken erregen würde. Nach dieser inneren Eidesdelation würde man sich also selbst fragen: getrauest du dir wohl, bei Allem, was dir theuer und heilig ist, dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines anderen dafür gehaltenen Glaubenssatzes zu verbürgen? Bei einer solchen Zumuthung wird das Gewissen aufgeschreckt, durch die Gefahr, der man sich aussetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewißheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenstand betrifft, der auf dem Wege des Wissens (theoretischer Einsicht) gar nicht erreichbar ist, dessen Annehmung aber dadurch, daß sie allein den Zusammenhang der höchsten praktischen Vernunftprincipien mit denen der theoretischen Naturkenntniß in einem Systeme möglich (und also die Vernunft mit sich selbst zusammenstimmend) macht, über Alles empfehlbar, aber immer doch frei ist. — Noch mehr aber müßten Glaubensbekenntnisse, deren Quelle historisch ist, dieser Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn sie Anderen gar als Vorschriften auferlegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der sich für Anderer Gewissen gleichsam verbürgt, (denn die Menschen sind mit ihrem Gewissen gerne passiv,) zur Last fällt.

stellung eines aufrichtigen, von aller Falschheit und positiven Verstellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine blose Einfalt und Geradheit der Denkungsart, (vornehmlich wenn man ihr die Offenherzigkeit erläßt,) das Kleinste ist, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzusehen ist, worauf sich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem solchen Gegenstande widmen; es müßte denn sein, daß die Aufrichtigkeit die Eigenschaft wäre, von der die menschliche Natur gerade am Weitesten entfernt ist. Eine traurige Bemerkung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenschaften, sofern sie auf Grundsätzen beruhen, allein einen inneren wahren Werth haben können. Ein contemplativer Misanthrop, (der keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist, von ihnen alles Böse zu glauben,) kann nur zweifelhaft sein, ob er die Menschen hassens-, oder ob er sie eher verachtungswürdig finden solle. Die Eigenschaften, um deren willen er sie für die erste Begegnung qualificirt zu sein urtheilen würde, sind die, durch welche sie vorsätzlich schaden. Diejenige Eigenschaft aber, welche sie ihm eher der letzteren Abwürdigung auszusetzen scheint, könnte keine andere sein, als ein Hang, der an sich böse ist, ob er gleich Niemanden schadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Absicht als Mittel gebraucht werden soll; was also objectiv zu nichts gut ist. Das erstere Böse wäre wohl kein anderes, als das der Feindseligkeit (gelinder gesagt, Lieblosigkeit); das zweite kann kein anderes sein, als Lügenhaftigkeit (Falschheit, selbst ohne alle Absicht zu schaden). Die erste Neigung hat eine Absicht, deren Gebrauch doch in gewissen anderen Beziehungen erlaubt und gut sein kann, z. B. die Feindseligkeit gegen unbesserliche Friedensstörer. Der zweite Hang aber ist der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge), das zu nichts gut ist, zu welcher Absicht es auch sei, weil es an sich selbst böse und verwerflich ist. In der Beschaffenheit des Menschen von der ersten Art ist Bosheit, womit sich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewissen äußeren Verhältnissen verbinden läßt, und sie sündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Absicht verwerflich sind. Das Böse von der letzteren Art

ist Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menschen aller Charakter abgesprochen wird. — Ich halte mich hier hauptsächlich an der tief im Verborgenen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die inneren Aussagen vor seinem eigenen Gewissen zu verfälschen weiß. Um desto weniger darf die äußere Betrugsneigung befremden; es müßte denn dieses sein, daß, obzwar ein Jeder von der Falschheit der Münze belehrt ist, mit der er Verkehr treibt, sie sich dennoch immer so gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn de Luc's Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und Menschen, erinnere ich mich folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise gelesen zu haben. Der menschenfreundliche Verfasser war mit der Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unserer Gattung ausgegangen, und suchte die Bestätigung derselben da, wo städtische Ueppigkeit nicht solchen Einfluß haben kann, Gemüther zu verderben, in Gebirgen, von den Schweizerischen an bis zum Harze; und nachdem sein Glaube an uneigennützig hülfleistende Neigung durch eine Erfahrung in den ersteren etwas wankend geworden, so bringt er doch am Ende diese Schlußfolge heraus: daß der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei, (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist;) wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte, (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selber in sich bilden muß!) — Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch ohne in Gebirge gereist zu sein, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eigenen Busen hätte antreffen können.

V.

Die

Religion

innerhalb der Grenzen

der blosen Vernunft.

1793.

Vorrede

zur ersten Auflage vom Jahre 1793.

Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfniß an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts Anderes abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. — Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft,) keinesweges der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug. — Denn da ihre Gesetze durch die blose Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden; so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkühr*),

---

*) Diejenigen, denen der blos fremde †) Bestimmungsgrund (der Gesetzlichkeit) überhaupt, im Begriff der Pflicht zum Bestimmungsgrunde nicht genügen will, gestehen dann doch, daß dieser nicht in der auf eigenes Wohlbehagen gerichteten Selbstliebe angetroffen werden könne. Da bleiben aber alsdann nur zwei Bestimmungsgründe übrig, einer, der rational ist, nämlich eigene Vollkommenheit, und ein anderer, der empirisch ist, fremde Glückseligkeit. — Wenn sie nun unter der ersteren nicht schon die moralische, die nur eine einzige sein kann, verstehen, (nämlich einen dem Gesetze unbedingt gehorchenden Willen,) wobei sie aber im Zirkel erklären würden; so müßten sie die Naturvollkommenheit des Menschen, sofern sie einer Erhöhung fähig

†) formale (?)

das ist, keines Zwecks, weder um was Pflicht sei, zu erkennen, noch dazu, daß sie ausgeübt werde, anzutreiben; sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankömmt, von allen Zwecken abstrahiren. So bedarf es zum Beispiel, um zu wissen: ob ich vor Gericht in meinem Zeugnisse wahrhaft, oder bei Abforderung eines mir anvertrauten fremden Guts treu sein soll (oder auch kann), gar nicht der Nachfrage nach einem Zwecke, den ich mir bei meiner Erklärung zu bewirken etwa vorsetzen möchte; denn das ist gleichviel, was für einer es sei; vielmehr ist der, welcher, indem ihm sein Geständniß rechtmäßig abgefordert wird, noch nöthig findet, sich nach irgend einem Zwecke umzusehen, hierin schon ein Nichtswürdiger.

Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe†), nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden. — Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen Statt finden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann deren Vorstellung, wenngleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkühr und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (finis in consequentiam veniens), ohne welchen eine Willkühr, die sich keinen, weder objectiv noch subjectiv

---

ist, und deren es viel geben kann, (als Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Körpers u. dgl.) meinen. Dies ist aber jederzeit nur bedingter Weise gut, das ist, nur unter der Bedingung, daß ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze, (welches allein unbedingt gebietet,) nicht widerstreite; also kann sie, zum Zwecke gemacht, nicht Princip der Pflichtbegriffe sein. Ebendasselbe gilt auch von dem auf Glückseligkeit anderer Menschen gerichteten Zwecke. Denn eine Handlung muß zuvor an sich selbst nach dem moralischen Gesetze abgewogen werden, ehe sie auf die Glückseligkeit Anderer gerichtet wird. Dieser ihre Beförderung ist also nur bedingter Weise Pflicht, und kann nicht zum obersten Princip moralischer Maximen dienen.

†) 1. Ausg.: „daß sie zu einem dergleichen in nothwendiger Beziehung stehe"

bestimmten Gegenstand, (den sie hat oder haben sollte,) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Gnüge thun kann. So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Thun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammenzustimmen. So ist es zwar nur eine Idee von einem Objecte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen, (die Pflicht,) und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit,) zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann; aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer; weil sie unserem natürlichen Bedürfnisse, zu allem unserem Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches sonst ein Hinderniß der moralischen Entschließung sein würde. Aber, was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor, und ist nicht die Grundlage derselben, ein Zweck, welchen sich zu machen, schon sittliche Grundsätze voraussetzt. Es kann also der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge, (wozu zusammenzustimmen, zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen besonderen Beziehungspunct der Vereinigung aller Zwecke verschafft,) mache oder nicht; weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht ent-

behren können, objectiv praktische Realität verschafft werden kann. Setzt einen Menschen, der das moralische Gesetz verehrt und sich den Gedanken beifallen läßt, (welches er schwerlich vermeiden kann,) welche Welt er wohl durch die praktische Vernunft geleitet erschaffen würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, daß er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, so würde er sie nicht allein gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt, wenn ihm blos die Wahl überlassen wäre, sondern er würde auch wollen, daß eine Welt überhaupt existire, weil das moralische Gesetz will, daß das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde, ob er sich gleich nach dieser Idee selbst in Gefahr sieht, für seine Person an Glückseligkeit sehr einzubüßen, weil es möglich ist, daß er vielleicht der Forderung der letzteren, welche die Vernunft zur Bedingung macht, nicht adäquat sein dürfte; mithin würde er dieses Urtheil ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt, doch zugleich für das seine anzuerkennen sich durch die Vernunft genöthigt fühlen, wodurch der Mensch das in ihm moralisch gewirkte Bedürfniß beweist, zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken.

Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert*), in dessen Willen dasjenige Endzweck (der

---

*) Der Satz: es ist ein Gott, mithin es ist ein höchstes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubenssatz) blos aus der Moral hervorgehen soll, ist ein synthetischer a priori, der, ob er gleich nur in praktischer Beziehung angenommen wird doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält, (und der keine Materie der Willkühr, sondern blos formale Gesetze derselben voraussetzt,) hinausgeht, und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann. Wie ist aber ein solcher Satz a priori möglich? Das Zusammenstimmen mit der blosen Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen ist zwar mit dem moralischen Begriffe von Pflicht überhaupt identisch, und sofern wäre der Satz, der diese Zusammenstimmung gebietet, analytisch. Aber die Annehmung seines Daseins sagt mehr, als die blose Möglichkeit eines solchen Gegenstandes. Den Schlüssel zur Auflösung dieser Aufgabe, soviel ich davon einzusehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne sie auszuführen.

Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache, vermittelst seiner Handlung;

Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.

---

sowie das *Gesetz*, (das praktisch gebietet,) ein Gegenstand der *Achtung* ist. Ein objectiver Zweck (d. i. derjenige, den wir haben sollen,) ist der, welcher uns von der blosen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, ist der *Endzweck*. Eigene Glückseligkeit ist der subjective Endzweck vernünftiger Weltwesen, (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur *hat*, und von dem es ungereimt wäre, zu sagen: daß man ihn haben *solle*,) und alle praktische Sätze, die diesen Endzweck zum Grunde haben, sind synthetisch, aber zugleich empirisch. Daß aber Jedermann sich das höchste, in der Welt mögliche Gut zum *Endzwecke* machen solle, ist ein synthetischer praktischer Satz a priori, und zwar ein objectivpraktischer durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht, und eine Folge derselben (einen Effect) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann. Diese nämlich gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ja sie nöthigen sogar davon gänzlich zu abstrahiren, wenn es auf eine besondere Handlung ankömmt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenstande der größten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derselben und die Triebfeder zur Erfüllung unserer Pflicht ausmachen müßte. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie, (wie sie sollten,) sich blos an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben Alles aus sein, und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen. Nun ist's aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines, (vielleicht auch aller anderen Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte, welcher in der Ausübung (nexu effectivo) zwar das Letzte, in der Vorstellung aber und der Absicht (nexu finali) das Erste ist. An diesem Zwecke nun, wenn er gleich durch die blose Vernunft ihm vorgelegt wird, sucht der Mensch etwas, was er *lieben* kann; das Gesetz also, was ihm blos *Achtung* einflößt, ob es zwar jenes als Bedürfniß nicht anerkennt, erweitert sich doch zum Behuf desselben zu Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe, das ist, der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist ein synthetischer Satz a priori, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, daß auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen außer dem Gesetz

Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor, und erscheint in ihrer Majestät. Aber Alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden. Was nur sofern wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frei ist, wird genöthigt, sich nach solchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen kann, und was sich von selbst der öffentlichen Kritik jedes Menschen blosstellt, das muß sich einer Kritik, die Gewalt hat, d. i. einer Censur unterwerfen.

Indessen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moralisch ist, und die Beobachtung desselben, wie die von allen Pflichten, zur Religion gezogen werden kann, so geziemt einer Abhandlung, welche dem bestimmten Begriffe der letzteren gewidmet ist, selbst ein Beispiel dieses Gehorsams abzugeben, der aber nicht durch die Achtsamkeit blos auf das Gesetz einer einzigen Anordnung im Staat, und blind in Ansehung jeder anderen, sondern nur durch vereinigte Achtung für alle vereinigt bewiesen werden kann. Nun kann der Bücher richtende Theolog entweder als ein solcher angestellt sein, der blos für das Heil der Seelen, oder auch als ein solcher, der zugleich für das Heil der Wissenschaften Sorge zu tra-

---

noch einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird, (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht,) und ist, (gleichwie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze **a priori**,) nur dadurch möglich, daß er das Princip **a priori** der Erkenntniß der Bestimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung überhaupt enthält, sofern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit, als Causalität in der Welt, objective, obgleich nur praktische Realität verschafft. — Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll; so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

gen hat; der erste Richter blos als Geistlicher, der zweite zugleich als Gelehrter. Dem letzteren als Gliede einer öffentlichen Anstalt, der (unter dem Namen einer Universität) alle Wissenschaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigungen anvertraut sind, liegt es ob, die Anmaßungen des ersteren auf die Bedingung einzuschränken, daß seine Censur keine Zerstörung im Felde der Wissenschaften anrichte, und wenn beide biblische Theologen sind, so wird dem letzteren als Universitätsgliede von derjenigen Facultät welcher diese Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, die Obercensur zukommen; weil, was die erste Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerlei Auftrag haben; was aber die zweite (das Heil der Wissenschaften) anlangt, der Theolog als Universitätsgelehrter noch eine besondere Function zu verwalten hat. Geht man von dieser Regel ab, so muß es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des Galileo) gewesen ist, nämlich daß der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demüthigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen, und wie diejenigen Völker, die in sich selbst entweder nicht Vermögen, oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu vertheidigen, Alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte.

Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer anderen Facultät ist. Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft bleibt und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen und dieser ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegirt ist, abändern zu wollen, muß volle Freiheit haben, sich so weit, als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten; und obgleich, wenn ausgemacht ist, daß der Erste wirklich seine Grenze überschritten und in die biblische Theologie Eingriffe gethan

habe, dem Theologen (blos als Geistlichen betrachtet) das Recht der Censur nicht bestritten werden kann, so kann doch, sobald jenes noch bezweifelt wird und also die Frage eintritt, ob jenes durch eine Schrift, oder einen anderen öffentlichen Vortrag des Philosophen geschehen sei, nur dem biblischen Theologen, als Gliede seiner Facultät, die Obercensur zustehen, weil dieser auch das zweite Interesse des gemeinen Wesens, nämlich den Flor der Wissenschaften zu besorgen angewiesen und eben so gültig, als der Erstere, angestellt worden ist.

Und zwar steht in solchem Falle dieser Facultät, nicht der philosophischen, die erste Censur zu; weil jene allein für gewisse Lehren privilegirt ist, diese aber mit den ihrigen ein offenes freies Verkehr treibt, daher nur jene darüber Beschwerde führen kann, daß ihrem ausschließlichen Rechte Abbruch geschehe. Ein Zweifel wegen des Eingriffs aber ist, ungeachtet der Annäherung beider sämmtlicher Lehren zu einander und der Besorgniß des Ueberschreitens der Grenzen von Seiten der philosophischen Theologie, leicht zu verhüten, wenn man nur erwägt, daß dieser Unfug nicht dadurch geschieht, daß der Philosoph von der biblischen Theologie etwas entlehnt, um es zu seiner Absicht zu brauchen; (denn die letztere wird selbst nicht in Abrede sein wollen, daß sie nicht Vieles, was ihr mit den Lehren der blosen Vernunft gemein ist, überdem auch Manches zur Geschichtskunde oder Sprachgelehrsamkeit und für deren Censur Gehöriges enthalte;) gesetzt auch, er brauche das, was er aus ihr borgt, in einer der blosen Vernunft angemessenen, der letzteren aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung; sondern nur sofern er in diese etwas hineinträgt, und sie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieser ihre Einrichtung verstattet. — So kann man z. B. nicht sagen, daß der Lehrer des Naturrechts, der manche classische Ausdrücke und Formeln für seine philosophische Rechtslehre aus dem Codex der Römischen entlehnt, in diese einen Eingriff thue, wenn er sich derselben, wie oft geschieht, auch nicht genau in demselben Sinn bedient, in welchem sie nach den Auslegern des letzteren zu nehmen sein möchten, wofern er nur nicht will, die

eigentlichen Juristen oder gar Gerichtshöfe sollten sie auch so brauchen. Denn wäre das nicht zu seiner Befugniß gehörig, so könnte man auch umgekehrt den biblischen Theologen, oder den statutarischen Juristen beschuldigen, sie thäten unzählige Eingriffe in das Eigenthum der Philosophie, weil Beide, da sie der Vernunft und, wo es Wissenschaft gilt, der Philosophie nicht entbehren können, aus ihr sehr oft, obzwar nur zu ihrem beiderseitigen Behuf, borgen müssen. Sollte es aber bei dem ersteren darauf angesehen sein, mit der Vernunft in Religionsdingen, wo möglich, gar nichts zu schaffen zu haben, so kann man leicht voraussehen, auf wessen Seite der Verlust sein würde; denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. — Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht wohlgethan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie, jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre, (die sich Alles, auch die Bibel, zu Nutze macht,) nach einem Leitfaden, wie etwa dieses Buch, (oder auch ein anderes, wenn man ein besseres von derselben Art haben kann,) als zur vollständigen Ausrüstung des Candidaten erforderlich, zum Beschlusse hinzuzufügen. — Denn die Wissenschaften gewinnen lediglich durch die Absonderung, sofern jede vorerst für sich ein Ganzes ausmacht, und nur dann allererst mit ihnen der Versuch angestellt wird, sie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der biblische Theolog mit dem Philosophen einig sein, oder ihn widerlegen zu müssen glauben; wenn er ihn nur hört. Denn so kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieser machen dürfte, zum Voraus bewaffnet sein. Aber diese zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, ist ein armseliger Behelf, der nicht Stich hält; beide aber zu vermischen, und von Seiten des biblischen Theologen nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, ist ein Mangel der Gründlichkeit, bei dem am Ende Niemand recht weiß, wie er mit der Religionslehre im Ganzen daran sei.

Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun die

Beziehung der Religion auf die menschliche, theils mit guten, theils bösen Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältniß des guten und bösen Princips, gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfließender, wirkenden Ursachen vorstelle, ist die erste schon in der Berlinischen Monatsschrift April 1792 eingerückt gewesen, konnte aber, wegen des genauen Zusammenhangs der Materien, von dieser Schrift, welche in den drei jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derselben enthält, nicht wegbleiben. — †)

---

†) In der 1. Ausg. folgten hier noch die Worte: „Die auf den ersten Bogen von der meinigen abweichende Orthographie wird der Leser wegen der Verschiedenheit der Hände, die an der Abschrift gearbeitet haben, und der Kürze der Zeit, die mir zur Durchsicht übrig blieb, entschuldigen.“

Vorrede

zur zweiten Auflage vom Jahre 1794.

In dieser ist, außer den Druckfehlern und einigen wenigen verbesserten Ausdrücken, nichts geändert. Die neu hinzugekommenen Zusätze sind mit einem Kreuz (†) bezeichnet unter den Text gesetzt †).

Von dem Titel dieses Werks, (denn in Ansehung der unter demselben verborgenen Absicht sind auch Bedenken geäußert worden,) merke ich noch an: da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Historische der ersteren, so werde ich jene als eine weitere Sphäre des Glaubens, welche die letztere, als eine engere, in sich beschließt, (nicht als zwei außer einander befindliche, sondern als concentrische Kreise) betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus blosen Principien **a priori**) halten, hiebei also von aller Erfahrung abstrahiren muß. Aus diesem Standpuncte kann ich nun auch den zweiten Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und indem ich von der reinen Vernunftreligion, (sofern sie ein für sich bestehendes System ausmacht,) abstrahire, die Offen-

---

†) Diese Bezeichnung war in dem Abdrucke der 2. Ausg. größtentheils unterlassen worden; daher sich dort am Ende des Buches unter der Ueberschrift: **Emendanda** ein, aber auch nicht ganz vollständiges Verzeichniß der Zusätze zur 2. Ausg. findet. In der vorliegenden Ausgabe ist, der Gleichförmigkeit wegen, für sämmtliche Anmerkungen Kant's das Sternchen (*) beibehalten, dafür aber an den betreffenden Stellen die Zusätze zur 2. Ausg. ausdrücklich als solche bezeichnet worden.

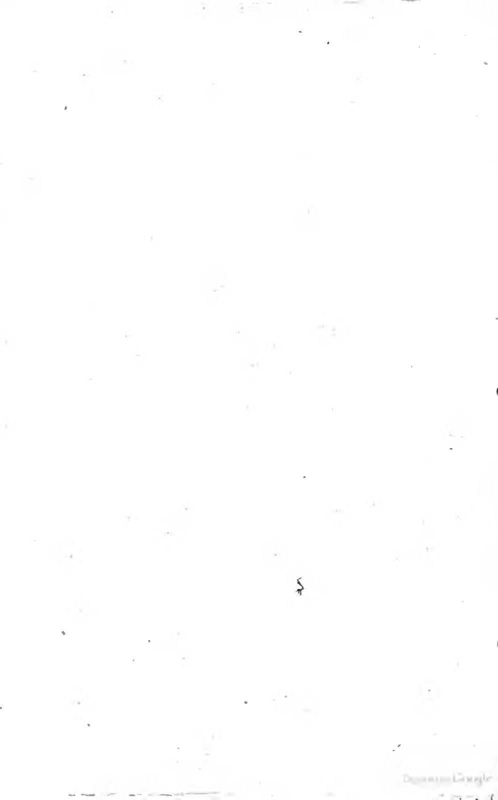
barung, als historisches System, an moralische Begriffe blos fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe, welches zwar nicht in theoretischer Absicht, (wozu auch die technisch-praktische, der Unterweisungsmethode, als einer Kunstlehre, gezählt werden muß,) aber doch in moralisch-praktischer Absicht selbstständig und für eigentliche Religion, die, als Vernunftbegriff a priori, (der nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt,) nur in dieser Beziehung Statt findet, hinreichend sei. Wenn dieses zutrifft, so wird man sagen können, daß zwischen Vernunft und Schrift nicht blos Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so daß, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammenzutreffen. Träfe es sich nicht so, so würde man entweder zwei Religionen in einer Person haben, welches ungereimt ist, oder eine Religion und einen Cultus, in welchem Fall, da letzterer nicht, (so wie Religion,) Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel einen Werth hat, beide oft müßten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Oel und Wasser sich wieder von einander scheiden, und das Reinmoralische (die Vernunftreligion) oben auf müßten schwimmen lassen.

Daß diese Vereinigung oder der Versuch derselben ein dem philosophischen Religionsforscher mit vollem Recht gebührendes Geschäft und nicht Eingriff in die ausschließlichen Rechte des biblischen Theologen sei, habe ich in der ersten Vorrede angemerkt. Seitdem habe ich diese Behauptung in der Moral des seligen Michaelis, (erster Theil, S. 5 — 11,) eines in beiden Fächern wohl bewanderten Mannes, angeführt und durch sein ganzes Werk ausgeübt gefunden, ohne daß die höhere Facultät darin etwas ihren Rechten Präjudicirliches angetroffen hätte.

Auf die Urtheile würdiger, genannter und ungenannter Männer über diese Schrift habe ich in dieser zweiten Auflage, da sie (wie alles auswärtige Literarische) in unseren Gegenden sehr spät einlaufen, nicht Bedacht nehmen können, wie ich wohl gewünscht

hätte, vornehmlich in Ansehung der **Annotationes quaedam Theologicae etc.** des berühmten Herrn D. Storr in Tübingen, der sie mit seinem gewohnten Scharfsinn, zugleich auch mit einem den größten Dank verdienenden Fleiße und Billigkeit in Prüfung genommen hat, welche zu erwiedern ich zwar Vorhabens bin, es aber zu versprechen, der Beschwerden wegen, die das Alter vornehmlich der Bearbeitung abstracter Ideen entgegensetzt, mir nicht getraue. — Eine Beurtheilung, nämlich die in den Greifswalder N. krit. Nachrichten 29. Stück, kann ich ebenso kurz abfertigen, als es der Recensent mit der Schrift selbst gethan hat. Denn sie ist seinem Urtheile nach nichts Anderes, als Beantwortung der mir von mir selbst vorgelegten Frage: „wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen nach reiner (theoretischer und praktischer) Vernunft möglich?" — „Dieser Versuch gehe also überall diejenigen nicht an, die sein (Kant's) System so wenig kennen und verstehen, als sie dieses zu kennen verlangen und für sie also als nicht existirend anzusehen sei." — Hierauf antworte ich: es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der praktischen Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen, und wenn z. B. die Tugend, als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen (ihrer Legalität nach) **virtus phaenomenon**, dieselbe aber, als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen) **virtus noumenon** genannt wird, so sind diese Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht, die Sache selbst aber in der populärsten Kinderunterweisung oder Predigt, wenngleich mit anderen Worten, enthalten und leicht verständlich. Wenn man das Letztere nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur rühmen könnte, die, als ob sie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht werden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für Jedermann verständlich werden sollen!

Königsberg, den 26. Januar 1794.



Der
philosophischen Religionslehre
erstes Stück.

Erstes Stück.

Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten:

oder

über das radicale Böse

in der menschlichen Natur.

Daß die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, oder von einem noch glücklicheren, in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen. Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden; und nun den Verfall ins Böse, (das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren ging,) zum Aergeren mit accelerirtem Falle eilen*); so daß wir jetzt, (dieses Jetzt aber ist so alt, als die Geschichte,) in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Thür ist, und in einigen Gegenden von Hindostan der Weltrichter und Zerstörer Ruttren, (sonst auch Siba oder Siwen genannt,) schon als der jetzt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter Wischnu, seines Amts, das er vom Weltschöpfer Brama übernahm, müde, es schon seit Jahrhunderten niedergelegt hat.

---

*) Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem. *Horat.*

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet, ist die entgegengesetzte heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen, und in unseren Zeiten vornehmlich unter Pädagogen Platz gefunden hat: daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Besseren, unaufhörlich, (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei. Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen, (nicht von der Civilisirung) die Rede ist; denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermuthlich blos eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. Hiezu kömmt noch: daß, da man doch den Menschen von Natur, (d. i. wie er gewöhnlich geboren wird,) als dem Körper nach gesund annehmen muß, keine Ursache sei, ihn nicht auch der Seele nach ebensowohl von Natur für gesund und gut anzunehmen. Diese sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sei uns also die Natur selbst beförderlich. **Sanabilibus aegrotamus malis, nosque *in rectum genitos* natura, si sanari velimus, adjuvat**, sagt Seneca.

Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, daß man sich in beider angeblichen Erfahrung geirrt hätte; so ist die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich daß der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl, als das andere, zum Theil gut, zum Theil böse sein könne? — Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen. Nun kann man zwar gesetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch, (wenigstens an sich selbst,) daß sie mit Bewußtsein gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urtheil, daß der Thäter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also

müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besonderen moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen.

Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrucke Natur stoße, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädicaten moralisch-gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde; so ist zu merken: daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieser subjective Grund muß aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein, (denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkühr des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen.) Mithin kann in keinem die Willkühr durch Neigung bestimmenden Objecte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkühr sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime der Grund des Bösen liegen. Von dieser muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjective Grund ihrer Annehmung, und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime, im Menschen sei. Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloser Naturtrieb wäre; so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Natursachen zurückgeführt werden können; welches ihr aber widerspricht. Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund*)

*) Daß der erste subjective Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: daß, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben, (warum ich z. B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe,) in keiner Triebfeder

der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.

Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von anderen möglichen vernünftigen Wesen) sagen: er ist ihm angeboren; und doch dabei uns immer bescheiden, daß nicht die Natur die Schuld derselben, (wenn er böse ist,) oder das Verdienst, (wenn er gut ist,) trage, sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sei. Weil aber der erste Grund der Annehmung unserer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkühr liegen muß, kein Factum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte; so heißt das Gute oder Böse im Menschen, (als der subjective erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime, in Ansehung des moralischen Gesetzes,) blos in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird, und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird; nicht, daß die Geburt eben die Ursache davon sei.

Anmerkung.

Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunctiver Satz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut oder sittlich böse. Es fällt aber Jedermann leicht bei, zu fragen: ob es auch mit dieser Disjunction seine Richtigkeit habe, und ob nicht Jemand behaupten könne: der Mensch sei von Natur keines von beiden; ein Anderer aber: er sei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in anderen böse. Die

---

der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß; und da auch diese ebensowohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkühr angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjectiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.

Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen (**adiaphora**), noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen; weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind, (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist,) Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen. Diese sind also entweder Latitudinarier der Neutralität und mögen Indifferentisten; oder der Coalition und können Synkretisten genannt werden*).

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen

---

*) Wenn das Gute $= a$ ist, so ist sein contradictorisch Entgegengesetztes das Nichtgute. Dieses ist nun die Folge entweder eines blosen Mangels eines Grundes des Guten $= o$, oder eines positiven Grundes des Widerspiels desselben $= -a$. Im letzteren Falle kann das Nichtgute auch das positive Böse heißen. (In Ansehung des Vergnügens und Schmerzens gibt es ein dergleichen Mittleres, so daß das Vergnügen $= a$, der Schmerz $= -a$, und der Zustand, worin keines von beiden angetroffen wird, die Gleichgültigkeit $= o$ ist.) Wäre nun das moralische Gesetz in uns keine Triebfeder der Willkühr; so würde Moralischgut (Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetze) $= a$, Nichtgut $= o$, dieses aber die blose Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder $= a \times o$ sein. Nun ist es aber in uns Triebfeder $= a$; folglich ist der Mangel der Uebereinstimmung der Willkühr mit demselben ($= o$) nur als Folge von einer realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkühr, d. i. einer Widerstrebung derselben $= -a$, d. i. nur durch eine böse Willkühr möglich; und zwischen einer bösen und guten Gesinnung, (innerem Princip der Maximen,) nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muß, gibt es also nichts Mittleres. Eine moralisch-gleichgültige Handlung (**Adiaphoron morale**) würde eine blos aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht; indem sie kein Factum ist und in Ansehung ihrer weder Gebot, noch Verbot, noch auch Erlaubniß (gesetzliche Befugniß) Statt findet, oder nöthig ist. †)

†) Die Worte: „Eine moralisch-gleichgültige Handlung ..... Statt findet oder nöthig ist." sind erst in der 2. Ausg. hinzugekommen

Entscheidungsart*) gründet sich auf der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkühr ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Hand-

*) †) Herr Prof. Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung (Thalia 1793, 3tes Stück) über Anmuth und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Principien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren; wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. — Ich gestehe gern: daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmuth beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein, (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet,) welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt, als alles Schöne. — Aber die Tugend d. i. die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie Alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. — Fragt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nöthig. Die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes Statt finden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht, (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders, (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstoßen zu haben,) sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen besteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben.

†) Diese ganze Anmerkung ist Zusatz d. 2. Ausg.

lung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat, (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will;) so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkühr (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft Triebfeder, und wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz Jemandes Willkühr, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung, doch nicht bestimmt, so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkühr desselben Einfluß haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese, (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt, (in welchem Falle er ein böser Mensch ist,) so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse).

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken sittlich gut, in anderen zugleich böse sein. Denn ist er in einem gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem anderen Stücke zugleich böse sein, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime sein; welches sich widerspricht*).

---

*) Die alten Moralphilosophen, die so ziemlich Alles erschöpften, was über die Tugend gesagt werden kann, haben obige zwei Fragen auch nicht unberührt gelassen. Die erste drückten sie so aus: ob die Tugend erlernt werden müsse, (der Mensch also von Natur gegen sie und das Laster indifferent sei?) Die zweite war: ob es mehr, als eine Tugend gebe, (mithin es nicht etwa Statt finde, daß der Mensch in einigen Stücken tugendhaft, in anderen lasterhaft sei?) Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit verneint, und das mit Recht; denn sie betrachteten die Tugend an sich in der Idee der Vernunft, (wie der Mensch sein soll.) Wenn man dieses moralische Wesen aber, den Menschen in der Erscheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen läßt, sittlich beurtheilen will; so kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Wage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gerichte), sondern nach empirischem

Die eine oder die andere Gesinnung als angeborne Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber sei; sondern, daß sie nur nicht in der Zeit erworben sei, (daß er eines oder das andere von Jugend auf sei immerdar.) Die Gesinnung, d. i. der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen kann nur eine einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muß auch durch freie Willkühr angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Von dieser Annehmung kann nicht wieder der subjective Grund, oder die Ursache, erkannt werden, (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich ist; weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die eben so wiederum ihren Grund haben muß.) Weil wir also diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkühr ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkühr, die ihr, (ob sie gleich in der That in der Freiheit gegründet ist,) von Natur zukömmt. Daß wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht den einzelnen verstehen, (da alsdann Einer als von Natur gut, der Andere als böse angenommen werden könnte,) sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind, kann nur weiterhin bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen so beschaffen sind, daß kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte.

I.

Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur.

Wir können sie, in Beziehung auf ihren Zweck, füglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen:

Maaßstabe (von einem menschlichen Richter) beurtheilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

1) Die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden;

2) Für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen;

3) Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens*).

1. Die Anlage für die **Thierheit** im Menschen kann man unter dem allgemeinen Titel der physischen und blos mechanischen Selbstliebe d. i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: erstlich, zur Erhaltung seiner selbst; zweitens, zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinschaft mit anderen Menschen, d. i. der Trieb zur Gesellschaft. — Auf sie können allerlei Laster gepfropft werden, (die aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von selbst entsprießen.) Sie können Laster der Rohigkeit der Natur heißen, und werden in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke viehische Laster: der Völlerei,

*) Man kann diese nicht, als schon in dem Begriff der vorigen enthalten, sondern man muß sie nothwendig als eine besondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkühr unbedingt, durch die blose Vorstellung der Qualification ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen, und also für sich selbst praktisch zu sein; wenigstens so viel wir einsehen können. Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkühr zu bestimmen; hiezu aber die vernünftigste Ueberlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden, ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst, und zwar höchste Triebfeder†) ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkühr anschwatzen; und doch ist dieses Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unserer Willkühr von der Bestimmung durch alle anderen Triebfedern (unserer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.

†) „welches sich selbst, und zwar als höchste Triebfeder" (?)

der Wollust, und der wilden Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu anderen Menschen) genannt.

2. Die Anlagen für die **Menschheit** können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe, (wozu Vernunft erfordert wird,) gebracht werden; sich nämlich nur in Vergleichung mit Anderen als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen; und zwar ursprünglich blos den der Gleichheit: Keinem über sich Ueberlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgniß verbunden, daß Andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben. — Hierauf, nämlich auf Eifersucht and Nebenbuhlerei können die größten Laster geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns Fremde ansehen, gepfropft werden; die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von selbst entsprießen; sondern, bei der besorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhaßten Ueberlegenheit über uns, Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über Andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen; da die Natur doch die Idee eines solchen Wetteifers, (der an sich die Wechselliebe nicht ausschließt,) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte. Die Laster, die auf diese Neigung gepfropft werden, können daher auch Laster der Cultur heißen; und werden im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit, (da sie alsdann blos die Idee eines Maximum des Bösen sind, welches die Menschheit übersteigt,) z. B. im Neide, in der Undankbarkeit, der Schadenfreude u. s. w. teuflische Laster genannt.

3. Die Anlage für die **Persönlichkeit** ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkühr. Die Empfänglichkeit der blosen Achtung für das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkühr ist. Da dieses nun lediglich dadurch möglich wird, daß die

freie Willkühr es in seine Maxime aufnimmt, so ist Beschaffenheit einer solchen Willkühr der gute Charakter; welcher, wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkühr, etwas ist, das nur erworben werden kann, zu dessen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unserer Natur vorhanden sein muß, worauf schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann. Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet). Aber daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjective Grund hiezu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, so finden wir, daß die erste keine Vernunft, die zweite zwar praktische, aber nur anderen Triebfedern dienstbare, die dritte aber allein für sich selbst praktische d. i. unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel habe. Alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) gut, (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze,) sondern sind auch Anlagen zum Guten, (sie befördern die Befolgung desselben.) Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur. Der Mensch kann die zwei ersteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen. Unter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein. Sie sind ursprünglich, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens nothwendig gehören; zufällig aber, wenn das Wesen auch ohne dieselben an sich möglich wäre. Noch ist zu merken, daß hier von keinen anderen Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

II.

Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur.

Unter einem Hange (**propensio**) verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung, (habituellen Begierde, **concupiscentia**†),) sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist *). Er unterscheidet sich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf, sondern auch, (wenn er gut ist,) als erworben, oder, (wenn er böse ist,) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann. — Es ist aber hier nur vom Hange zum eigentlich d. i. zum Moralisch-Bösen die Rede; welches, da es nur als Bestimmung der freien Willkühr möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß, und, wenn dieser Hang als allgemein zum Menschen, (also als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden wird. — Man kann noch hinzusetzen, daß die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime

---

†) „**concupiscentia**" fehlt in der 1. Ausg.

*) ††) Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt. So haben alle rohe Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen; denn obgleich viele von ihnen den Rausch gar nicht kennen, und also auch gar keine Begierde zu Dingen haben, die ihn bewirken; so darf man sie solche doch nur einmal versuchen lassen, um eine kaum vertilgbare Begierde dazu bei ihnen hervorzubringen. — Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Object des Begehrens voraussetzt, ist noch der Instinct, welcher ein gefühltes Bedürfniß ist, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat, (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht.) Von der Neigung an ist endlich noch eine Stufe des Begehrungsvermögens die Leidenschaft, (nicht der Affect, denn dieser gehört zum Gefühl der Lust und Unlust,) welche eine Neigung ist, die die Herrschaft über sich selbst ausschließt.

††) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

aufzunehmen, oder nicht, das gute oder böse Herz genannt werde.

Man kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken. Erstlich, ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur; zweitens, der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen, (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe,) d. i. die Unlauterkeit; drittens, der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit der menschlichen Natur oder des menschlichen Herzens.

Erstlich, die Gebrechlichkeit (**fragilitas**) der menschlichen Natur ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkühr auf, aber dieses, welches objectiv in der Idee (**in thesi**) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjectiv (**in hypothesi**), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

Zweitens, die Unlauterkeit (**impuritas, improbitas**) des menschlichen Herzens besteht darin: daß die Maxime dem Objecte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen hat; sondern mehrentheils, (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern außer derselben bedarf, um dadurch die Willkühr zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen. Mit anderen Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.

Drittens, die Bösartigkeit (**vitiositas, pravitas**), oder wenn man lieber will, die Verderbtheit (**corruptio**) des menschlichen Herzens, ist der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz anderen (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit (**perversitas**) des menschlichen Herzens heißen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der

Triebfedern einer freien Willkühr umkehrt, und obzwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel, (was die moralische Gesinnung betrifft,) verderbt, und der Mensch darum als böse bezeichnet.

Man wird bemerken: daß der Hang zum Bösen hier am Menschen, auch dem besten, (den Handlungen nach) aufgestellt wird, welches auch geschehen muß, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen, oder, welches hier dasselbe bedeutet, daß er mit der menschlichen Natur verwebt sei, bewiesen werden soll.

Es ist aber zwischen einem Menschen von guten Sitten (**bene moratus**) und einem sittlich guten Menschen (**moraliter bonus**), was die Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, kein Unterschied, (wenigstens darf keiner sein;) nur daß sie bei dem Einen eben nicht immer, vielleicht nie das Gesetz, bei dem Anderen aber es jederzeit zur alleinigen und obersten Triebfeder haben. Man kann von dem Ersteren sagen: er befolge das Gesetz dem Buchstaben nach, (d. i. was die Handlung angeht, die das Gesetz gebietet;) vom Zweiten aber: er beobachte es dem Geiste nach, (der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, daß dieses allein zur Triebfeder hinreichend sei.) Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Denkungsart nach). Denn wenn andere Triebfedern nöthig sind, die Willkühr zu gesetzmäßigen Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst, (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinct, dergleichen das Mitleiden ist,) so ist es blos zufällig, daß diese mit dem Gesetze übereinstimmen; denn sie könnten ebensowohl zur Uebertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Werth der Person geschätzt werden muß, ist also doch gesetzwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse.

Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder physisch, d. i. er gehört zur Willkühr des Menschen als Naturwesens; oder

er ist moralisch, d. i. zur Willkühr desselben als moralischen Wesens gehörig. — Im ersteren Sinne gibt es keinen Hang zum moralisch Bösen; denn dieses muß aus der Freiheit entspringen; und ein physischer Hang, (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist,) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch. Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkühr ankleben. Nun ist aber nichts sittlich-(d. i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene That ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist; da denn in dem Begriffe eines blosen Hanges zum Bösen ein Widerspruch sein würde, wenn dieser Ausdruck nicht etwa in zweierlei verschiedener Bedeutung, die sich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen lassen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung (**peccatum originarium**), und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet und Laster (**peccatum derivativum**) genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt, wenngleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetz selber bestehen,) vielfältig vermieden würde. Jene ist intelligible That, blos durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben (**factum phaenomenon**). Die erste heißt nun vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloser Hang, und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann, (als wozu die oberste Maxime die des Guten sein müßte, welche aber in jenem Hange selbst als böse angenommen wird;) vornehmlich aber, weil wir davon: warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime

verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, ebensowenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört. — Man wird in dem jetzt-Gesagten den Grund antreffen, warum wir in diesem Abschnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moralisch Bösen lediglich in demjenigen suchten, was nach Freiheitsgesetzen den obersten Grund der Nehmung oder Befolgung unserer Maximen, nicht, was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.

III.

Der Mensch ist von Natur böse.

Vitiis nemo sine nascitur. ***Horat.***

Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem Obigen nichts Anderes sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt soviel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe, (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden, (denn alsdann wäre sie nothwendig,) sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden, oder man kann es, als subjectiv nothwendig, in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen. Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkühr bestehen muß; diese aber, der Freiheit wegen, für sich als zufällig angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammenreimen will, wenn nicht der subjective oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radicales, angebornes, (nichtsdestoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.

Daß nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen. Will man sie aus demjenigen Zustande, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Naturstande; so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorsinseln, und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika, (die Capt. Hearne anführt,) wo sogar kein Mensch den mindesten Vortheil davon hat*), mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr, als nöthig ist, um von dieser Meinung abzugehen. Ist man aber für die Meinung gestimmt, daß sich die menschliche Natur im gesitteten Zustand, (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können,) besser erkennen lasse; so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit anhören müssen; von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter

---

*) †) Wie der immerwährende Krieg zwischen den Arathavescau = und den Hundsrippen = Indianern keine andere Absicht, als blos das Todtschlagen hat. Kriegstapferkeit ist die höchste Tugend der Wilden, in ihrer Meinung. Auch im gesitteten Zustande ist sie ein Gegenstand der Bewunderung und ein Grund der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fordert, bei dem diese das einzige Verdienst ist; und dieses nicht ohne Grund in der Vernunft. Denn daß der Mensch etwas haben und sich zum Zweck machen könne, was er noch höher schätzt, als sein Leben (die Ehre), wobei er allem Eigennutze entsagt, beweist doch eine gewisse Erhabenheit in seiner Anlage. Aber man sieht doch an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Großthaten (des Zusammenhauens, Niederstoßens ohne Verschonen u. dgl.) preisen, daß blos ihre Ueberlegenheit und die Zerstörung, welche sie bewirken konnten, ohne einen anderen Zweck, das sei, worauf sie sich eigentlich etwas zu Gute thun.

†) Zusatz der 2. Ausg.

jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt"; und von vielen anderen unter dem Tugendscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist; und er wird an den Lastern der Cultur und Civilisirung, (den kränkendsten unter allen) genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weise zusammengesetzten, nämlich den äußeren Völkerzustand in Betrachtung ziehen, da civilisirte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturstandes, (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der großen Gesellschaften, Staaten genannt*), gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch, (welches arg

*) †) Wenn man dieser ihre Geschichte blos als das Phänomen der uns großentheils verborgenen inneren Anlagen der Menschheit ansieht, so kann man einen gewissen maschinenmäßigen Gang der Natur, nach Zwecken, die nicht ihre (der Völker) Zwecke, sondern Zwecke der Natur sind, gewahr werden. Ein jeder Staat strebt, solange er einen anderen neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dieses Unterwerfung zu vergrößern, und also zur Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr, (was die Folge derselben ist,) Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müßte. Allein dieses Ungeheuer, (in welchem die Gesetze allmählig ihre Kraft verlieren,) nachdem es alle benachbarte verschlungen hat, löset sich endlich von selbst auf und theilt sich durch Aufruhr und Zwiespalt in viele kleinere Staaten, die, anstatt zu einem Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker) zu streben, wiederum ihrerseits jeder dasselbe Spiel von Neuem anfangen, um den Krieg (diese Geisel des menschlichen Geschlechts) ja nicht aufhören zu lassen, der, ob er gleich nicht so unheilbar böse ist, als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft (oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen,) doch, wie ein Alter sagte, mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt.

†) Zusatz der 2. Ausg.

ist,) keine besseren, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen ließen, vorschlagen können; so daß der philosophische Chiliasmus, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, ebenso, wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harrt, als Schwärmerei allgemein verlacht wird.

Der Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein, daß diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben, (vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben;) so dürfen wir ihr Dasein nicht verantworten, (wir können es auch nicht; weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben,) wohl aber den Hang zum Bösen, der, indem er die Moralität des Subjects betrifft, mithin in ihm, als einem frei handelnden Wesen angetroffen wird, als selbst verschuldet ihm muß zugerechnet werden können; ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkühr, wegen welcher man sagen muß, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieses Bösen kann auch 2) nicht in einer Verderbniß der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden; gleich als ob diese das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne; denn das ist unmöglich. Sich als ein frei handelndes Wesen, und doch von dem, einem solchen angemessenen Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre soviel, als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken, (denn die Bestimmung nach Naturgesetzen fällt der Freiheit halber weg;) welches sich widerspricht. — Um also einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem blos thierischen; eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft, (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit

gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder, (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkühr nicht bestimmt werden,) erhoben und so das Subject zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde. — Keines von Beiden aber ist auf den Menschen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Dasein dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur, durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkühr gegen das Gesetz, dargethan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben und den Grund dieses Widerstreits; sondern diese, weil sie eine Beziehung der freien Willkühr, (also einer solchen, deren Begriff nicht empirisch ist,) auf das moralische Gesetz als Triebfeder, (wovon der Begriff gleichfalls rein intellectuell ist,) betrifft, muß aus dem Begriffe des Bösen, sofern es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist, a priori erkannt werden. Folgendes ist die Entwickelung des Begriffs.

Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischer Weise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr, kraft seiner moralischen Anlage, unwiderstehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bewegungsgrund der Willkühr in seine oberste Maxime aufnehmen, d. i. er würde moralisch gut sein. Er hängt aber doch auch, vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjectiven Princip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf. Wenn er diese aber, als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkühr, in seine Maxime aufnähme, ohne sich ans moralische Gesetz, (welches er doch in sich hat,) zu kehren; so würde er moralisch böse sein. Da er nun natürlicher Weise beide in dieselbe aufnimmt, da er auch jede für sich, wenn sie allein wäre, zur Willensbestimmung hinreichend finden würde; so würde er, wenn der Unterschied der Maximen blos auf den Unterschied der Triebfedern (der Materie der Maximen), nämlich, ob das Gesetz oder der

Sinnenantrieb eine solche abgeben, ankäme, moralisch gut und böse zugleich sein; welches sich (nach der Einleitung) widerspricht. Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maximen aufnimmt, (nicht in dieser ihrer Materie,) sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht. Folglich ist der Mensch, (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt; das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt; da er aber inne wird, daß eines neben dem anderen nicht bestehen kann, sondern eines dem anderen, als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.

Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime, wider die sittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl so gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus ächten Grundsätzen entsprungen wären; wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen Glückseligkeit, Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hineinzubringen, (z. B. daß die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsatze annähme, uns der Aengstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Uebereinstimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln;) da dann der empirische Charakter gut, der intelligible aber immer noch böse ist.

Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkühr gesucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, ist moralisch

böse. Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang, durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht Statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird.

Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjectives Princip der Maximen), das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen, (denn die ist teuflisch,) sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein böses Herz heißt, zu nennen. Dieses kann mit einem, im Allgemeinen guten Willen zusammen bestehen; und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (selbst gut beabsichtigter Handlungen) nicht nach moralischer Richtschnur von einander abzusondern, und daher zuletzt, wenn es hoch kömmt, nur auf die Gemäßheit derselben mit dem Gesetz, und nicht auf die Ableitung von demselben, d. i. auf dieses, als die alleinige Triebfeder zu sehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gesetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laster entspringt; so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen, (da hiebei auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, sondern nur auf die Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach gesehen wird,) selbst schon eine radicale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen.

Diese angeborne Schuld (reatus), welche so genannt wird, weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt, und nichtsdestoweniger doch aus der Freiheit entsprungen sein muß und daher zugerechnet werden kann, kann in ihren zwei ersteren Stufen (der Gebrechlich-

keit, und der Unlauterkeit) als unvorsätzlich (culpa), in der dritten aber als vorsätzliche Schuld (dolus) beurtheilt werden; und hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens (dolus malus), sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten. Daher rührt die Gewissensruhe so vieler (ihrer Meinung nach gewissenhaften) Menschen, wenn sie mitten unter Handlungen, bei denen das Gesetz nicht zu Rathe gezogen ward, wenigstens nicht das Meiste galt, nur den bösen Folgen glücklich entwischten, und wohl gar die Einbildung von Verdienst, keiner solcher Vergehungen sich schuldig zu fühlen, mit denen sie Andere behaftet sehen; ohne doch nachzuforschen, ob es nicht blos etwa Verdienst des Glücks sei, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Inneren wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können,) davon entfernt gehalten hätten. Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung Anderer; welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient; und liegt in dem radicalen Bösen der menschlichen Natur, welches, (indem es die moralische Urtheilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten solle, verstimmt und die Zurechnung innerlich und äußerlich ganz ungewiß macht,) den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln.

Ein Mitglied des englischen Parlaments stieß in der Hitze die Behauptung aus: „ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er

sich weggibt.“ Wenn dieses wahr ist, (welches dann ein Jeder bei sich ausmachen mag;) wenn es überall keine Tugend gibt, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen; wenn, ob der böse oder gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankömmt, wer das Meiste bietet und die prompteste Zahlung leistet: so möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel sagt: „es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder, — es ist Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht Einer.“*)

IV.

Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur.

Ursprung (der erste) ist die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten d. i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer anderen Ursache von derselben Art ist. Er kann entweder als Vernunft- oder als Zeitursprung in Betrachtung gezogen werden. In der ersten Bedeutung wird blos das Dasein der Wirkung betrachtet; in der zweiten das Geschehen derselben, mithin sie als Begebenheit auf ihre Ursache in der Zeit bezogen. Wenn die Wirkung auf eine Ursache, die mit ihr doch nach Freiheitsgesetzen verbunden ist, bezogen wird, wie das mit dem mora-

*) Von diesem Verdammungsurtheile der moralisch richtenden Vernunft ist der eigentliche Beweis nicht in diesem, sondern im vorigen Abschnitte enthalten; dieser enthält nur die Bestätigung desselben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Bösen, in der obersten Maxime der freien Willkühr in Beziehung aufs Gesetz, aufdecken kann, die als intelligible That vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus d. i. aus der Einheit der obersten Maxime, bei der Einheit des Gesetzes, worauf sie sich bezieht, läßt sich auch einsehen: warum der reinen intellectuellen Beurtheilung des Menschen der Grundsatz der Ausschliessung des Mittleren zwischen Gut und Böse zum Grunde liegen müsse; indessen daß der empirischen Beurtheilung aus sensibler That (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden kann: daß es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, anderseits ein Positives der Mischung, theils gut, theils böse zu sein. Aber die letztere ist nur Beurtheilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung, und ist der ersteren im Endurtheile unterworfen.

lisch Bösen der Fall ist; so wird die Bestimmung der Willkühr zu ihrer Hervorbringung nicht als mit ihrem Bestimmungsgrunde in der Zeit, sondern blos in der Vernunftvorstellung verbunden gedacht, und kann nicht als von irgend einem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden; welches dagegen allemal geschehen muß, wenn die böse Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Natururſache bezogen wird. Von den freien Handlungen, als solchen, den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen, ist also ein Widerspruch; mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, sofern sie als zufällig betrachtet wird, weil diese den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher, (so wie der Bestimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt) lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden muß.

Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste: es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen; denn man kann vom Moralisch-Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: — **Genus, et proavos, et** ***quae non fecimus ipsi*****, Vix ea nostra puto***). —

*) Die drei sogenannten oberen Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, sich diese Vererbung verständlich machen: nämlich entweder als Erbkrankheit, oder Erbschuld, oder Erbsünde. 1) Die medicinische Facultät würde sich das erbliche Böse etwa wie den Bandwurm vorstellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung sind, daß, da er sonst weder in einem Elemente außer uns, noch (von derselben Art) in irgend einem anderen Thiere angetroffen wird, er schon in den ersten Eltern gewesen sein müsse. 2) Die Juristenfacultät würde es als die rechtliche Folge der Antretung einer, uns von diesen hinterlassenen, aber mit einem schweren Verbrechen belasteten Erbschaft ansehen, (denn geboren werden ist nichts Anderes, als den Gebrauch der Güter der Erde, sofern sie zu unserer Fortdauer unentbehrlich sind, erwerben.) Wir müssen also Zahlung leisten (büßen), und werden am Ende doch (durch den Tod) aus diesem Besitze geworfen. Wie recht ist von Rechtswegen! 3) Die theologische Facultät würde dieses Böse als persönliche Theilnehmung unserer ersten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers ansehen;

Noch ist zu merken: daß, wenn wir dem Ursprunge des Bösen nachforschen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als peccatum in potentia) in Anschlag bringen, sondern nur das wirkliche Böse gegebener Handlungen, nach seiner inneren Möglichkeit und dem, was zur Ausübung derselben in der Willkühr zusammenkommen muß, in Betrachtung ziehen.

Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunfturſprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre. Denn wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Natururſachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder außer ihm anzutreffen seien; so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muß immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkühr beurtheilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein. Man sagt zwar mit Recht: dem Menschen werden auch die aus seinen ehemaligen freien, aber gesetzwidrigen Handlungen entspringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur sagen: man habe nicht nöthig, sich auf diese Ausflucht einzulassen, und auszumachen, ob die letzteren frei sein mögen, oder nicht, weil schon in der geständlich freien Handlung, die ihre Ursache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden ist. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur); so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein, sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern; er muß es also auch können, und ist, wenn er es

entweder daß wir, (obzwar jetzt dessen unbewußt) damals selbst mitgewirkt haben, oder nur jetzt, unter seiner (als Fürsten dieser Welt) Herrschaft geboren, uns die Güter derselben mehr, als den Oberbefehl des himmlischen Gebieters gefallen lassen, und nicht Treue genug besitzen, uns davon loszureißen, dafür aber künftig auch sein Loos mit ihm theilen müssen.

nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben so fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten, (die von der Freiheit unzertrennlich ist,) begabt, aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre. — Wir können also nicht nach dem Zeitursprunge, sondern müssen blos nach dem Vernunfturfprunge dieser That fragen, um darnach den Hang d. i. den subjectiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unsere Maxime, wenn ein solcher ist, zu bestimmen und wo möglich zu erklären.

Hiemit stimmt nun die Vorstellungsart, deren sich die Schrift bedient, den Ursprung des Bösen als einen Anfang desselben in der Menschengattung zu schildern, ganz wohl zusammen; indem sie ihn in einer Geschichte vorstellig macht, wo, was der Natur der Sache nach, (ohne auf Zeitbedingung Rücksicht zu nehmen,) als das Erste gedacht werden muß, als ein solches der Zeit nach erscheint. Nach ihr fängt das Böse nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zu demselben an, weil sonst der Anfang desselben nicht aus der Freiheit entspringen würde; sondern von der Sünde, (worunter die Uebertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebots verstanden wird;) der Zustand des Menschen aber, vor allem Hange zum Bösen, heißt der Stand der Unschuld. Das moralische Gesetz ging, wie es auch beim Menschen, als einem nicht reinen, sondern von Neigungen versuchten Wesen sein muß, als Verbot voraus (1 Mose 2, 16. 17). Anstatt nun diesem Gesetze, als hinreichender Triebfeder, (die allein unbedingt gut ist, wobei auch weiter kein Bedenken Statt findet,) gerade zu folgen, sah sich der Mensch doch nach anderen Triebfedern um (3, 6), die nur bedingter Weise, (nämlich sofern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht,) gut sein können, und machte es sich, wenn man die Handlung als mit Bewußtsein aus Freiheit entspringend denkt, zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluß jeder anderen Triebfeder ausschließt, zu bezweifeln, hernach den Ge-

horsam gegen dasselbe zu einem blos (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herabzuvernünfteln*), woraus dann endlich das Uebergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz in die Maxime zu handeln aufgenommen und so gesündigt ward (3, 6). **Mutato nomine de te fabula narratur.** Daß wir es täglich eben so machen, mithin „in Adam Alle gesündigt haben" und noch sündigen, ist aus dem Obigen klar; nur daß bei uns schon ein angeborner Hang zur Uebertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, sondern Unschuld, der Zeit nach, vorausgesetzt wird, mithin die Uebertretung bei diesem ein Sündenfall heißt; statt daß sie bei uns, als aus der schon angebornen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend, vorgestellt wird. Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als daß, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen seinem Zeitanfange nach einlassen wollen, wie bei jeder vorsätzlichen Uebertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unseres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Bösen, welcher darum angeboren heißt, die Quelle des Bösen verfolgen müßten; welches bei dem ersten Menschen, der schon mit völligem Vermögen seines Vernunftgebrauchs vorgestellt wird, nicht nöthig, auch nicht thunlich ist; weil sonst jene Grundlage (der böse Hang) gar anerschaffen gewesen sein müßte; daher seine Sünde unmittelbar, als aus der Unschuld erzeugt, aufgeführt wird. — Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen; so unvermeidlich dieser auch ist, wenn wir ihr zufälliges

*) Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Uebergewicht über alle andere Bestimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, ist geheuchelt, und der Hang dazu innere Falschheit d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen (3, 5); weswegen auch die Bibel (christlichen Antheils) den Urheber des Bösen, (der in uns selbst liegt,) den Lügner von Anfang nennt, und so den Menschen in Ansehung dessen, was der Hauptgrund des Bösen in ihm zu sein scheint, charakterisirt.

Dasein erklären wollen, (daher ihn auch die Schrift, dieser unserer Schwäche gemäß, so vorstellig gemacht haben mag.)

Der Vernunfturſprung aber dieser Verstimmung unserer Willkühr in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu Oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen, (nicht den blosen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage, (die auch kein Anderer, als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Corruption ihm soll zugerechnet werden,) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne. — Diese Unbegreiflichkeit, zusammt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung*) dadurch aus, daß sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt; wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich, (denn woher bei jenem Geiste das Böse?) der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse

*) Das hier Gesagte muß nicht dafür angesehen werden, als ob es Schriftauslegung sein solle, welche außerhalb den Grenzen der Befugniß der blosen Vernunft liegt. Man kann sich über die Art erklären, wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zu Nutze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sei, oder wir ihn nur hineinlegen; wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntniß sein würde. Man muß nicht ohne Noth über etwas und das historische Ansehen desselben streiten, was, ob es so oder anders verstanden werde, nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne historischen Beweis erkannt wird, und gar ohne ihn erkannt werden muß. Das historische Erkenntniß, welches keine innere für Jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es Jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet.

gefallen, also nicht von Grund aus, (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensatze mit einem verführenden Geiste d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt, und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelassen wird.

Allgemeine Anmerkung. †)

Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkühr sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein. Wenn es heißt: er ist gut geschaffen, so kann das nichts mehr bedeuten als: er ist zum Guten erschaffen und die ursprüngliche Anlage im Menschen ist gut; der Mensch ist es selber dadurch noch nicht, sondern nachdem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt, oder nicht, (welches seiner freien Wahl gänzlich überlassen sein muß), macht er, daß er gut oder böse wird. Gesetzt, zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beistand sein, der Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen, und diese Beihülfe annehmen, (welches nichts Geringes ist,) d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde.

Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicher Weise böser Mensch

†) Was hier als „allgemeine Anmerkung" folgt, ist in der 1. Ausg. als Nro. V bezeichnet.

sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe, denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat*) und der Verfall vom Guten ins Böse, (wenn man wohl bedenkt, daß dieses aus der Freiheit entspringt,) nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten; so kann die Möglichkeit des letzteren nicht bestritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen. — Freilich muß hiebei vorausgesetzt werden, daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiß nicht die Selbstliebe**) sein kann; die, als Princip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist.

---

*) Der der Anlage nach gute Baum ist es noch nicht der That nach; denn wäre er es, so könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wenn der Mensch die für das moralische Gesetz in ihn gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch, (der Baum schlechthin ein guter Baum) genannt.

**) Worte, die einen zwiefachen ganz verschiedenen Sinn annehmen können, halten öfters die Ueberzeugung aus den klärsten Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, so kann auch Selbstliebe in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens (benevolentiae et complacentiae) eingetheilt werden, und beide müssen, (wie sich von selbst versteht,) vernünftig sein. Die erste in seine Maxime aufnehmen ist natürlich, (denn wer wird nicht wollen, daß es ihm jederzeit wohl ergehe?) Sie ist aber sofern vernünftig, als theils in Ansehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem größten und dauerhaftesten Wohlergehen zusammen bestehen kann, theils zu jedem dieser Bestandstücke der Glückseligkeit die tauglichsten Mittel gewählt werden. Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung; die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität. Wird sie aber zum unbedingten Princip der Willkühr gemacht, so ist sie die Quelle eines unabsehlich großen Widerstreits gegen die Sittlichkeit. — Eine vernünftige Liebe des

Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns, ist also nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das Letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben. Sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit desselben, als obersten Grundes aller unserer Maximen, nach welcher dasselbe nicht blos mit anderen

---

Wohlgefallens an sich selbst kann nun entweder so verstanden werden, daß wir uns in jenen schon genannten, auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen, (sofern jener Zweck durch Befolgung derselben erreicht wird,) wohlgefallen; und da ist sie mit der Liebe des Wohlgefallens gegen sich selbst einerlei; man gefällt sich selbst, wie ein Kaufmann, dem seine Handlungsspeculationen gut einschlagen, und der sich wegen der dabei genommenen Maximen seiner guten Einsicht erfreut. Allein die Maxime der Selbstliebe des unbedingten, (nicht von Gewinn oder Verlust als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an sich selbst würde das innere Princip einer, allein unter der Bedingung der Unterordnung unserer Maximen unter das moralische Gesetz uns möglichen Zufriedenheit sein. Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an sich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mißfallen an sich selbst sein, der sich solcher Maximen bewußt ist, die mit dem moralischen Gesetze in ihm nicht übereinstimmen. Man könnte diese die Vernunftliebe seiner selbst nennen, welche alle Vermischung anderer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen seiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch sich zu verschaffenden Glückseligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert. Da nun das Letztere die unbedingte Achtung fürs Gesetz bezeichnet, warum will man durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letzteren Bedingung moralischen Selbstliebe sich das deutliche Verstehen des Princips unnöthiger Weise erschweren, indem man sich im Zirkel herumdreht? (denn man kann sich nur auf moralische Art selbst lieben; soferne man sich seiner Maxime bewußt ist, die Achtung fürs Gesetz zur höchsten Triebfeder seiner Willkühr zu machen.) Glückseligkeit ist, unserer Natur nach, für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen, das Erste und das, was wir unbedingt begehren. Ebendieselbe ist unserer Natur nach, (wenn man überhaupt das, was uns angeboren ist, so nennen will,) als mit Vernunft und Freiheit begabter Wesen, bei Weitem nicht das Erste, noch auch unbedingt ein Gegenstand unserer Maximen; sondern dieses ist die Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. die Uebereinstimmung aller unserer Maximen mit dem moralischen Gesetze. Daß diese nun objectiv die Bedingung sei, unter welcher der Wunsch der ersteren allein mit der gesetzgebenden Vernunft zusammenstimmen kann, darin besteht alle sittliche Vorschrift; und in der Gesinnung, auch nur so bedingt zu wünschen, die sittliche Denkungsart.

Triebfedern verbunden, oder wohl gar diesen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, sondern in seiner ganzen Reinigkeit als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkühr in dieselbe aufgenommen werden soll. Das ursprünglich Gute ist die Heiligkeit der Maximen in Befolgung seiner Pflicht; wodurch der Mensch, der diese Reinigkeit in seine Maxime aufnimmt, obzwar darum noch nicht selbst heilig, (denn zwischen der Maxime und der That ist noch ein großer Zwischenraum,) dennoch auf dem Wege dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern. Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heißt auch Tugend, der Legalität nach, als ihrem empirischen Charakter (virtus phaenomenon). Sie hat also die beharrliche Maxime gesetzmäßiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkühr hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben, und heißt Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmählige Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Hang übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig; sondern nur eine Aenderung der Sitten. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt; obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht; sondern der Unmäßige z. B. kehrt zur Mäßigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbes willen u. s. w. zurück. Alle nach dem gepriesenen Princip der Glückseligkeit. Daß aber Jemand nicht blos ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (virtus noumenon) werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst, das kann nicht durch allmählige Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der

Gesinnung in Menschen, (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. 3, 5; verglichen mit 1 Mos. 1, 2) und Aenderung des Herzens werden.

Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, daß er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu sein, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist. Dieses ist nicht anders zu vereinigen, als daß die Revolution für die Denkungsart, die allmählige Reform aber für die Sinnesart, (welche jener Hindernisse entgegenstellt,) nothwendig und daher auch dem Menschen möglich sein muß. Das ist: wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt (und hiemit einen neuen Menschen anzieht); so ist er sofern, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch: d. i. er kann hoffen, daß er bei einer solchen Reinigkeit des Princips, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkühr genommen hat, und der Festigkeit desselben, sich auf dem guten, (obwohl schmalen) Wege eines beständigen F o r t s c h r e i t e n s vom Schlechten zum Besseren befinde. Dies ist für denjenigen, der den intelligiblen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkühr) durchschauet, für den also diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, d. i. für Gott so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch sein; und insofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über die Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Besseren, mithin als allmählige Reform des Hanges zum Bösen, als verkehrter Denkungsart, anzusehen.

Hieraus folgt, daß die moralische Bildung des Menschen nicht

von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von der Gründung eines Charakters anfangen müsse; ob man zwar gewöhnlicher Weise anders verfährt, und wider Laster einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derselben aber unberührt läßt. Nun ist selbst der eingeschränkteste Mensch des Eindrucks einer desto größeren Achtung für eine pflichtmäßige Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch die Selbstliebe auf die Maxime der Handlung Einfluß haben könnten, entzieht; und selbst Kinder sind fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden; da denn die Handlung bei ihnen augenblicklich allen moralischen Werth verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch, daß man das Beispiel selbst von guten Menschen, (was die Gesetzmäßigkeit derselben betrifft,) anführt, und seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurtheilen läßt, unvergleichlich cultivirt und geht allmählig in die Denkungsart über; so daß Pflicht blos für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt. Allein tugendhafte Handlungen, so viel Aufopferung sie auch gekostet haben mögen, bewundern zu lehren, ist noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moralisch Gute erhalten soll. Denn so tugendhaft Jemand auch sei, so ist doch Alles, was er immer Gutes thun kann, blos Pflicht; seine Pflicht aber thun, ist nichts mehr, als das zu thun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unseres Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Außerordentliches und Verdienstliches wäre, ihr Gehorsam zu leisten.

Aber Eines ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch seelenerhebend ist; und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt. — Was ist das, (kann man sich selbst fragen,) in uns, wodurch wir von der Natur durch so viel

Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, daß wir sie insgesammt für nichts, und uns selbst des Daseins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheißen, noch zu drohen? Das Gewicht dieser Frage muß ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der sich aber nicht bis zur Nachforschung des Begriffs der Freiheit, welcher allererst aus diesem Gesetze hervorgeht *), versteigt, innigst fühlen; und selbst die Unbegreiflichkeit die-

*) Daß der Begriff der Freiheit der Willkühr nicht vor dem Bewußtsein des moralischen Gesetzes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmbarkeit unserer Willkühr durch dieses, als ein unbedingtes Gebot, geschlossen werde; davon kann man sich bald überzeugen, wenn man sich fragt: ob man auch gewiß unmittelbar sich eines Vermögens bewußt sei, jede noch so große Triebfeder zur Uebertretung (**Phalaris licet imperet, ut sis Falsus, et admoto dictet perjuria tauro**) durch festen Vorsatz überwältigen zu können. Jedermann wird gestehen müssen: er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er solle ihm treu bleiben; und hieraus schließt er mit Recht: er müsse es auch können, und seine Willkühr sei also frei. Die, welche diese unerforschliche Eigenschaft als ganz begreiflich vorspiegeln, machen durch das Wort Determinismus, (dem Satze der Bestimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe,) ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darin bestände, diesen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch Niemand denkt; sondern: wie der Prädeterminismus, nach welchem willkührliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmende Gründe in der vorhergehenden Zeit haben, (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist,) mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl, als ihr Gegentheil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjects sein muß, zusammen bestehen könne: das ist's, was man einsehen will, und nie einsehen wird.

Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott, als einem nothwendigen Wesen, zu vereinigen hat gar keine Schwierigkeit; weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung, (daß sie gar nicht durch Gründe determinirt sei,) d. i. nicht im Indeterminismus, (daß Gutes oder Böses zu thun Gott gleich möglich sein müsse, wenn man seine Handlung frei nennen sollte,) sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beim Prädeterminismus Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der

ser, eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkühr gerade entgegenwirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiemit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen in ihrer Reinigkeit wiederherzustellen.

Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angebornen Verdorbenheit der Menschen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit d. i. unsere Einsicht von der Möglichkeit derselben betrifft, wie Alles dessen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und sofern nach Naturgesetzen als nothwendig, und dessen Gegentheil doch zugleich unter moralischen Gesetzen, als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen. Denn wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein; so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Der Satz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch; denn die Vorschriften derselben enthalten ebendieselben Pflichten, und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Uebertretung in uns sei, oder nicht. In der moralischen Ascetik aber will dieser Satz mehr, aber doch nichts mehr sagen, als: wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum

---

vorigen Zeit ist, mithin so, daß jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt †).

†) Die Worte: „Den Begriff der Freiheit .... diese Schwierigkeit wegfällt." sind erst in der 2. Ausg. hinzugekommen.

Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben, und weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben. Da dieses nun blos auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortschreitung vom Schlechten zum Besseren führt, so folgt: daß die Umwandlung der Gesinnung des bösen in die eines guten Menschen in der Veränderung des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen Gesetze gemäß zu setzen sei, sofern dieser neue Grund (das neue Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Ueberzeugung aber hievon kann nun zwar der Mensch natürlicher Weise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens, (der subjective erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der dahin führt und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muß er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen; weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als moralisch-gut zu beurtheilen ist.

Wider diese Zumuthung der Selbstbesserung bietet nun die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf, (wozu gehört: Gott selbst das Glückseligkeitsprincip zur obersten Bedingung seiner Gebote anzudichten.) Man kann aber alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des blosen Cultus), und die moralische d. i. die Religion des guten Lebenswandels eintheilen. Nach der ersteren schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne daß er eben nöthig habe, ein besserer Mensch zu werden, (durch Erlassung seiner Verschuldungen;) oder auch, wenn ihm dieses nicht möglich zu sein scheint: Gott könne ihn wohl zum besseren Menschen machen, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu thun

habe, als darum zu **bitten**; welches, da es vor einem allsehenden Wesen nichts weiter ist, als **wünschen**, eigentlich nichts gethan sein würde; denn wenn es mit dem blosen Wunsch ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch gut sein. Nach der moralischen Religion aber, (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist,) ist es ein Grundsatz: daß ein Jeder, so viel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä 19, 12—16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist es nicht schlechterdings nothwendig, daß der Mensch wisse, worin diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie sie geschieht, zu einer gewissen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu einer anderen Zeit sich verschiedene Begriffe, und zwar mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: „es ist nicht wesentlich, und also nicht Jedermann nothwendig, zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe"; aber wohl, **was er selbst zu thun habe**, um dieses Beistandes würdig zu werden *).

---

*) †) Diese allgemeine Anmerkung ist die erste von den vieren, deren eine jedem Stücke dieser Schrift angehängt ist, und welche die Aufschrift führen könnten: 1) von Gnadenwirkungen, 2) Wundern, 3) Geheimnissen, 4) Gnadenmitteln. — Diese sind gleichsam **Parerga** der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb dieselben, aber stoßen doch an sie an. Die Vernunft im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfniß ein Genüge zu thun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber sie kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Uebernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre, dieses ihrem guten Willen, auch

†) Das Folgende bis zu Ende des ersten Stückes ist Zusatz der 2. Ausg.

unerkannt zu Statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) reflectirenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) feststeht, wegzuräumen, ist, wenn sie transscendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäft (Parergon). Was den Nachtheil aus diesen, auch moralisch-transscendenten Ideen anlangt, wenn wir sie in die Religion einführen wollten, so ist die Wirkung davon, nach der Ordnung der vier obbenannten Klassen, 1) der vermeinten inneren Erfahrung (Gnadenwirkungen) Schwärmerei, 2) der angeblichen äußeren Erfahrung (Wunder) Aberglaube, 3) der gewähnten Verstandeserleuchtung in Ansehung des Uebernatürlichen (Geheimnisse) Illuminatismus, Adeptenwahn, 4) der gewagten Versuche aufs Uebernatürliche hin zu wirken (Gnadenmittel) Thaumaturgie, lauter Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft, und zwar in vermeintlich moralischer (gottgefälliger) Absicht. — Was aber diese allgemeine Anmerkung zum ersten Stück gegenwärtiger Abhandlung besonders betrifft, so ist die Herbeirufung der Gnadenwirkungen von der letzteren Art und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihren Grenzen hält; wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei diesem aller Vernunftgebrauch aufhört. — Denn sie theoretisch woran kennbar zu machen, (daß sie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen sind,) ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann; die Voraussetzung aber einer praktischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend. Denn als Benutzung würde sie eine Regel von dem voraussetzen, was wir (in gewisser Absicht) Gutes selbst zu thun haben, um etwas zu erlangen; eine Gnadenwirkung aber zu erwarten bedeutet gerade das Gegentheil, nämlich, daß das Gute (das moralische) nicht unsere, sondern die That eines anderen Wesens sein werde, wir also sie durch Nichtsthun allein erwerben können, welches sich widerspricht. Wir können sie also, als etwas Unbegreifliches, einräumen, aber sie weder zum theoretischen, noch praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen.

Der

philosophischen Religionslehre

zweites Stück.

Zweites Stück.

Von dem

Kampf des guten Princips mit dem bösen

um die

Herrschaft über den Menschen.

Daß, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sei, den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich blos ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei, das haben unter allen alten Moralisten vornehmlich die Stoiker durch ihr Losungswort Tugend, welches (sowohl im Griechischen, als Lateinischen) Muth und Tapferkeit bezeichnet und also einen Feind voraussetzt, zu erkennen gegeben. In diesem Betracht ist der Name Tugend ein herrlicher Name, und es kann ihm nicht schaden, daß er oft prahlerisch gemißbraucht und, (sowie neuerlich das Wort Aufklärung) bespöttelt worden. — Denn den Muth auffordern, ist schon zur Hälfte soviel, als ihn einflößen; dagegen die faule, sich selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hülfe harrende kleinmüthige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt, und ihn dieser Hülfe selbst unwürdig macht.

Aber jene wackeren Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen blos undisciplinirten, sich aber unverhohlen Jedermanns Bewußtsein offen darstellenden Neigungen zu suchen sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind und darum desto gefährlicher ist. Sie boten die Weisheit gegen die Thorheit auf, die sich von Neigungen blos unvorsichtig

täuschen läßt, anstatt sie wider die **Bosheit** (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt *).

Natürliche Neigungen sind, **an sich selbst betrachtet, gut** d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich unter einander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können. Die Vernunft aber, die dieses ausrichtet, heißt **Klugheit**. Nur das Moralisch-Gesetzwidrige ist an sich selbst böse, schlechterdings verwerflich, und muß aus-

---

*) Diese Philosophen nahmen ihr allgemeines moralisches Princip von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen) her, ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften sie nun unmittelbar aus der, auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft, und so war objectiv, was die Regel betrifft, und auch subjectiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze unbedenklich in seine Maximen aufzunehmen, Alles ganz richtig angegeben. Aber in der letzten Voraussetzung lag eben der Fehler. Denn so früh wir auch auf unseren sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten mögen, so finden wir: daß mit ihm es nicht mehr res integra ist, sondern wir davon anfangen müssen, das Böse, was schon Platz genommen hat, (es aber, ohne daß wir es in unsere Maxime aufgenommen hätten, nicht würde haben thun können,) aus seinem Besitz zu vertreiben: d. i. das erste wahre Gute, was der Mensch thun kann, sei, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen ist. Jene erschweren nur die **Ausführung** der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Uebertretung anreizen, nicht widerstehen **will**, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind. Die Neigungen sind nur Gegner der Grundsätze überhaupt, (sie mögen gut oder böse sein,) und sofern ist jenes edelmüthige Princip der Moralität als Vorübung (Disciplin der Neigungen überhaupt) zur Lenksamkeit des Subjects durch Grundsätze vortheilhaft. Aber sofern es specifische Grundsätze des **Sittlich-Guten** sein sollen, und es gleichwohl als Maxime nicht sind, so muß noch ein anderer Gegner derselben im Subject vorausgesetzt werden, mit dem die Tugend den Kampf zu bestehen hat, ohne welchen alle Tugenden, zwar nicht, wie jener Kirchenvater will, glänzende **Laster**, aber doch **glänzende Armseligkeiten** sein würden; weil dadurch zwar öfters der Aufruhr gestillt, der Aufrührer aber nie besiegt und ausgerottet wird.

gerottet werden; die Vernunft aber, die das lehrt, noch mehr aber, wenn sie es auch ins Werk richtet, verdient allein den Namen der Weisheit, in Vergleichung mit welcher das Laster zwar auch Thorheit genannt werden kann, aber nur alsdenn, wenn die Vernunft genugsam Stärke in sich fühlt, um es (und alle Anreize dazu) zu verachten, und nicht blos als ein zu fürchtendes Wesen zu hassen, und sich dagegen zu bewaffnen.

Wenn der Stoiker also den moralischen Kampf des Menschen blos als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen, sofern sie als Hindernisse der Befolgung seiner Pflicht überwunden werden müssen, dachte; so konnte er, weil er kein besonderes positives (an sich böses) Princip annimmt, die Ursache der Uebertretung nur in der Unterlassung setzen, jene zu bekämpfen; da aber diese Unterlassung selbst pflichtwidrig (Uebertretung), nicht bloser Naturfehler ist, und nun die Ursache derselben nicht wiederum (ohne im Zirkel zu erklären) in den Neigungen, sondern nur in dem, was die Willkühr, als freie Willkühr bestimmt, (im inneren ersten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverständnisse sind,) gesucht werden kann, so läßt sich's wohl begreifen, wie Philosophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig in Dunkel eingehüllt bleibt *) und obgleich unumgänglich, dennoch unwillkommen ist, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten, mit dem sie den Kampf zu bestehen glaubten.

---

*) Es ist eine ganz gewöhnliche Voraussetzung der Moralphilosophie, daß sich das Dasein des Sittlich-Bösen im Menschen gar leicht erklären lasse, und zwar aus der Macht der Triebfedern der Sinnlichkeit einerseits, und aus der Ohnmacht der Triebfeder der Vernunft (der Achtung fürs Gesetz) andererseits, d. i. aus Schwäche. Aber alsdann müßte sich das Sittlich-Gute (in der moralischen Anlage) in ihm noch leichter erklären lassen; denn die Begreiflichkeit des einen ist ohne die des anderen gar nicht denkbar. Nun ist aber das Vermögen der Vernunft, durch die blose Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebende Triebfedern Meister zu werden, schlechterdings unerklärlich; also ist es auch unbegreiflich, wie die der Sinnlichkeit über eine mit solchem Ansehen gebietende Vernunft Meister werden können. Denn wenn alle Welt der Vorschrift des Gesetzes gemäß verführe, so würde man sagen: daß Alles nach der natürlichen Ordnung zuginge, und Niemand würde sich einfallen lassen, auch nur nach der Ursache zu fragen.

Es darf also nicht befremden, wenn ein Apostel diesen unsichtbaren, nur durch seine Wirkungen auf uns kennbaren, die Grundsätze verderbenden Feind, als außer uns, und zwar als bösen Geist vorstellig macht: „wir haben nicht mit Fleisch und Blut (den natürlichen Neigungen), sondern mit Fürsten und Gewaltigen — mit bösen Geistern zu kämpfen." Ein Ausdruck, der nicht um unsere Erkenntniß über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, sondern nur um den Begriff des für uns Unergründlichen, für den praktischen Gebrauch anschaulich zu machen, angelegt zu sein scheint; denn übrigens ist es zum Behuf des letzteren für uns einerlei, ob wir den Verführer blos in uns selbst, oder auch außer uns setzen, weil die Schuld uns im letzteren Falle um nichts minder trifft, als im ersteren, als die wir von ihm nicht verführt werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverständnisse wären *). — Wir wollen diese ganze Betrachtung in zwei Abschnitte eintheilen.

*) Es ist eine Eigenthümlichkeit der christlichen Moral: das Sittlich-Gute vom Sittlich-Bösen nicht wie den Himmel von der Erde, sondern wie den Himmel von der Hölle unterschieden vorzustellen; eine Vorstellung, die zwar bildlich, und als solche empörend, nichtsdestoweniger aber ihrem Sinn nach philosophisch richtig ist. — Sie dient nämlich dazu, zu verhüten: daß das Gute und Böse, das Reich des Lichts und das Reich der Finsterniß, nicht als an einander grenzend und durch allmählige Stufen (der größeren und minderen Helligkeit) sich in einander verlierend gedacht, sondern durch eine unermeßliche Kluft von einander getrennt vorgestellt werde. Die gänzliche Ungleichartigkeit der Grundsätze, mit denen man unter einem oder dem anderen dieser zwei Reiche Unterthan sein kann, und zugleich die Gefahr, die mit der Einbildung von einer nahen Verwandtschaft der Eigenschaften, die zu einem oder dem anderen qualificiren, verbunden ist, berechtigen zu dieser Vorstellungsart, die bei dem Schauderhaften, das sie in sich enthält, zugleich sehr erhaben ist.

Erster Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des guten Princips auf die Herrschaft über den Menschen.

a) Personificirte Idee des guten Princips.

Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit, (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen Vollkommenheit, wovon, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her;" die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn; „das Wort, (das Werde!) durch welches alle andere Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist;" (denn um seinet d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist Alles gemacht.) — „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit." — „In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen „Kinder Gottes zu werden" u. s. w.

Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie

auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe, (denn es ist nicht ebensowohl möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur böse Mensch das Böse von selbst ablege und sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das Letztere die Menschheit, (die für sich nicht böse ist,) annehme und sich zu ihr herablasse.) Diese Vereinigung mit uns kann also als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen, als Urbild für uns, so vorstellen, wie er, obzwar selbst heilig und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, diese gleichwohl im größten Maaße übernimmt, um das Weltbeste zu befördern; dagegen der Mensch, der nie von Schuld frei ist, wenn er auch dieselbe Gesinnung angenommen hat, die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch sei, treffen mögen, doch als von ihm verschuldet ansehen kann, mithin sich der Vereinigung seiner Gesinnung mit einer solchen Idee, obzwar sie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist,) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre. — Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt.

Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes, (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur ange-

nommen,) kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, (sowie sie zum Probirstein jener Idee gemacht werden,) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.

b) Objective Realität dieser Idee.

Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehnng vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein, und wir müssen es daher auch können. Müßte man die Möglichkeit, ein diesem Urbilde gemäßer Mensch zu sein, vorher beweisen, wie es bei Naturbegriffen unumgänglich nothwendig ist, (damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden,) so würden wir ebensowohl auch Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unserer Willkühr zu sein; denn wie es möglich sei, daß die blose Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe sein könne, als alle nur erdenklichen, die von Vortheilen hergenommen werden, das kann weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das Erste betrifft, das Gesetz unbedingt gebietet, und das Zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft. — Wer aber, um einen Menschen für ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch

etwas mehr, als was er sieht, d. i. mehr, als einen gänzlich untadelhaften, ja so viel, als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel, wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen sein müßten, zur Beglaubigung fordert: der bekennt zugleich hiedurch seinen moralischen Unglauben, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube, (der nur historisch ist,) ersetzen kann; weil nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unserer Vernunft liegt, (welche auch allein allenfalls die Wunder als solche, die vom guten Princip herkommen möchten, bewähren, aber nicht von diesen ihre Bewährung entlehnen kann,) moralischen Werth hat.

Eben darum muß auch eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde, (so weit als man von einer äußeren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der inneren sittlichen Gesinnung erwarten und verlangen kann;) denn dem Gesetz nach sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben; wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt; weil ihr kein Beispiel in der äußeren Erfahrung adäquat ist, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, obzwar nicht mit strenger Gewißheit, nur schließen läßt; (ja selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst läßt ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, daß er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntniß erlangen könnte.)

Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, so weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann, (indessen, daß das Urbild eines solchen immer doch nirgend anders, als in unserer Vernunft zu suchen ist,) hätte er durch Alles dieses ein unabsehlich großes moralisches Gute in der Welt durch eine Revolu-

tion im Menschengeschlechte hervorgebracht; so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas Anderes, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen, (weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben,) obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneint würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne. Denn in praktischer Absicht kann die Voraussetzung des Letzteren uns doch nichts vortheilen; weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns, (obwohl natürlichen Menschen) selbst gesucht werden muß, dessen Dasein in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist, daß man nicht eben nöthig hat, außer seinem übernatürlichen Ursprunge ihn noch in einem besonderen Menschen hypostasirt anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge, nach Allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein. Denn wenngleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur insoweit als menschlich gedacht würde: daß er mit ebendenselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden, mit ebendenselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Uebertretung, wie wir, behaftet, aber doch soferne als übermenschlich gedacht würde, daß nicht etwa errungene, sondern angeborne unveränderliche Reinigkeit des Willens ihm schlechterdings keine Uebertretung möglich sein ließe; so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich groß werden, daß jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum Beispiel aufgestellt werden könnte. Der Letztere würde sagen: man gebe mir einen ganz heiligen Willen, so wird alle Versuchung zum Bösen von selbsten an mir scheitern; man gebe mir die innere vollkommenste Gewißheit, daß, nach einem kurzen Erdenleben, ich (zufolge jener Heiligkeit) der ganzen ewigen Herrlichkeit des Himmels sofort theilhaftig werden soll, so werde ich alle Leiden, so schwer sie auch immer sein mögen, bis zum schmählichsten Tode nicht allein willig, sondern auch mit Fröhlichkeit übernehmen, da ich den herrlichen

und nahen Ausgang mit Augen vor mir sehe. Zwar würde der Gedanke: daß jener göttliche Mensch im wirklichen Besitze dieser Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit war, (und sie nicht allererst durch solche Leiden verdienen durfte,) daß er sich derselben für lauter Unwürdige, sogar für seine Feinde willig entäußerte, um sie vom ewigen Verderben zu erretten, unser Gemüth zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen ihn stimmen müssen; imgleichen würde die Idee eines Verhaltens nach einer so vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorschrift zur Befolgung geltend, er selbst aber nicht als Beispiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Thunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Guts für uns, uns vorgestellt werden können*)

---

*) Es ist freilich eine Beschränktheit der menschlichen Vernunft, die doch einmal von ihr nicht zu trennen ist: daß wir uns keinen moralischen Werth von Belange an den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie, oder ihre Aeußerung auf menschliche Weise vorstellig zu machen; obzwar damit eben nicht behauptet werden will, daß es an sich (κατ' ἀλήθειαν) auch so bewandt sei; denn wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen. So legt ein philosophischer Dichter dem Menschen, sofern er einen Hang zum Bösen in sich zu bekämpfen hat, selbst darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiß, einen höheren Rang auf der moralischen Stufenleiter der Wesen bei, als selbst den Himmelsbewohnern, die, vermöge der Heiligkeit ihrer Natur, über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind. (Die Welt mit ihren Mängeln — ist besser, als ein Reich von willenlosen Engeln. Haller.) — Zu dieser Vorstellungsart bequemt sich auch die Schrift, um die Liebe Gottes zum menschlichen Geschlecht uns ihrem Grade nach faßlich zu machen, indem sie ihm die höchste Aufopferung beilegt, die nur ein liebendes Wesen thun kann, um selbst Unwürdige glücklich zu machen; („also hat Gott die Welt geliebt" u. s. w.) ob wir uns gleich durch die Vernunft keinen Begriff davon machen können, wie ein allgenugsames Wesen etwas von dem, was zu seiner Seligkeit gehört, aufopfern und sich eines Besitzes berauben könne. Das ist der Schematismus der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Diesen aber in einen Schematismus der Objectsbestimmung (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln ist Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachtheiligsten Folgen ist. — Hier will ich nur noch beiläufig anmerken, daß man im Aufsteigen vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen zwar wohl schematisiren, (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faßlich

Ebenderselbe göttlichgesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer würde doch nichtsdestoweniger von sich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargestellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, die er aber, da er sie als Beispiel für Andere, nicht für sich selbst sichtbar machen kann, nur durch seine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen stellt: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" Es ist aber der Billigkeit gemäß, das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedem für Jedermann Pflicht ist, keiner anderen, als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegentheils hat. Eine solche Gesinnung mit allen, um des Weltbesten willen übernommenen Leiden, in dem Ideale der Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig; wenn der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die

---

machen,) schlechterdings aber nicht nach der Analogie von dem, was dem Ersteren zukömmt, daß es auch dem Letzteren beigelegt werden müsse, schließen (und so seinen Begriff erweiteren) könne, und dieses zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ein solcher Schluß wider alle Analogie laufen würde, der daraus, weil wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verständlich zu machen (durch ein Beispiel zu belegen), nothwendig brauchen, die Folge ziehen wollte, daß es auch nothwendig dem Gegenstande selbst als sein Prädicat zukommen müsse. Ich kann nämlich nicht sagen: so wie ich mir die Ursache einer Pflanze (oder jedes organischen Geschöpfes und überhaupt der zweckvollen Welt) nicht anders faßlich machen kann, als nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, daß ich ihr Verstand beilege; so muß auch die Ursache selbst (der Pflanze, der Welt überhaupt) Verstand haben; d. i. ihr Verstand beizulegen, ist nicht blos eine Bedingung meiner Faßlichkeit, sondern der Möglichkeit, Ursache zu sein, selbst. Zwischen dem Verhältnisse aber eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schema des Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, wovon ich die Beweise anderwärts gegeben habe †).

†) Vgl. Kritik d. Urtheilskr. (Bd. VII, S. 351).

unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemäßen Lebenswandel bestehen müßte. Es muß aber doch eine Zueignung der ersteren um der letzten willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich sein, obwohl sie sich begreiflich zu machen, noch großen Schwierigkeiten unterworfen ist, die wir jetzt vortragen wollen.

c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben.

Die erste Schwierigkeit, welche die Erreichbarkeit jener Idee, der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns, in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers, bei dem Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, zweifelhaft macht, ist folgende. Das Gesetz sagt: „seid heilig (in eurem Lebenswandel), wie euer Vater im Himmel heilig ist;" denn das ist das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbilde aufgestellt ist. Die Entfernung aber des Guten, was wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen, wovon wir ausgehen, ist unendlich, und sofern, was die That d. i. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl soll die sittliche Beschaffenheit des Menschen mit ihr übereinstimmen. Sie muß also in der Gesinnung, in der allgemeinen und lauteren Maxime der Uebereinstimmung des Verhaltens mit demselben, als dem Keime, woraus alles Gute entwickelt werden soll, gesetzt werden, die von einem heiligen Princip ausgeht, welches der Mensch in seine oberste Maxime aufgenommen hat. Eine Sinnesänderung, die auch möglich sein muß, weil sie Pflicht ist. — Nun besteht die Schwierigkeit darin, wie die Gesinnung für die That, welche jederzeit (nicht überhaupt, sondern in jedem Zeitpuncte) mangelhaft ist, gelten könne. Die Auflösung derselben aber beruht darauf: daß die letztere, als ein continuirlicher Fortschritt von mangelhaftem Guten zum Besseren ins Unendliche, nach unserer Schätzung, die wir in den Begriffen des Verhältnisses der Ursache und Wirkungen unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeschränkt sind, immer mangelhaft bleibt; so,

daß wir das Gute in der Erscheinung, d. i. der That nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen; seinen Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem letzteren, wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellectuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze, auch der That (dem Lebenswandel) nach, beurtheilt denken können*), und so der Mensch, unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein erwarten könne, in welchem Zeitpuncte auch sein Dasein abgebrochen werden möge.

Die zweite Schwierigkeit, welche sich hervorthut, wenn man den zum Guten strebenden Menschen in Ansehung dieses moralischen Guten selbst in Beziehung auf die göttliche Gütigkeit betrachtet, betrifft die moralische Glückseligkeit, worunter hier nicht die Versicherung eines immerwährenden Besitzes der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande (Befreiung von Uebeln und Genuß immer wachsender Vergnügen), als der physischen Glückseligkeit, sondern von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, (nie daraus fallenden) Gesinnung verstanden wird, denn das beständige „Trachten nach dem Reiche Gottes", wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer solchen Gesinnung fest versichert wäre, würde eben so viel sein, als sich schon im Besitz dieses Reichs zu wissen, da denn der so gesinnte Mensch schon von selbst vertrauen würde, daß

*) Es muß nicht übersehen werden, daß hiemit nicht gesagt werden wolle: daß die Gesinnung die Ermangelung des Pflichtmäßigen, folglich das wirkliche Böse in dieser unendlichen Reihe zu vergüten dienen solle; (vielmehr wird vorausgesetzt, daß die Gott wohlgefällige moralische Beschaffenheit des Menschen in ihr wirklich anzutreffen sei,) sondern: daß die Gesinnung, welche die Stelle der Totalität dieser Reihe der ins Unendliche fortgesetzten Annäherung vertritt, nur den von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollständig das zu sein, was man zu werden im Begriffe ist, ersetze; denn was die Vergütung der in diesem Fortschritte vorkommenden Uebertretungen betrifft, so wird diese bei der Auflösung der dritten Schwierigkeit in Betrachtung gezogen werden.

ihm „das Uebrige alles, (was physische Glückseligkeit betrifft,) zufallen werde.“

Nun könnte man zwar den hierüber besorgten Menschen mit seinem Wunsche dahin verweisen: „sein (Gottes) Geist gibt Zeugniß unserm Geist“ u. s. w. d. i. wer eine so lautere Gesinnung, als gefordert wird, besitzt, wird von selbst schon fühlen, daß er nie so tief fallen könne, das Böse wiederum lieb zu gewinnen, allein es ist mit solchen vermeinten Gefühlen übersinnlichen Ursprungs nur mißlich bestellt; man täuscht sich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meinung von sich selbst begünstigt. Auch scheint es nicht einmal rathsam zu sein, zu einem solchen Vertrauen aufgemuntert zu werden, sondern vielmehr zuträglicher (für die Moralität), „seine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen“, (ein hartes Wort, welches mißverstanden, zur finstersten Schwärmerei antreiben kann;) allein ohne alles Vertrauen zu seiner einmal angenommenen Gesinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich sein. Dieses findet sich aber, ohne sich der süßen oder angstvollen Schwärmerei zu überliefern, aus der Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefaßten Vorsatze. — Denn der Mensch, welcher von der Epoche der angenommenen Grundsätze des Guten an ein genugsam langes Leben hindurch die Wirkung derselben auf die That, d. i. auf seinen zum immer Besseren fortschreitenden Lebenswandel wahrgenommen hat, und daraus auf eine gründliche Besserung in seiner Gesinnung nur vermuthungsweise zu schließen, Anlaß findet, kann doch auch vernünftiger Weise hoffen, daß, da dergleichen Fortschritte, wenn ihr Princip nur gut ist, die Kraft zu den folgenden immer noch vergrößern, er in diesem Erdenleben diese Bahn nicht mehr verlassen, sondern immer noch muthiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach diesem ihm noch ein anderes Leben bevorsteht, er unter anderen Umständen allem Ansehen nach doch, nach ebendemselben Princip, fernerhin darauf fortfahren und sich dem, obgleich unerreichbaren Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an sich wahrgenommen hat, seine Ge-

sinnung für von Grunde aus gebessert halten darf. Dagegen der, welcher selbst bei oft versuchtem Vorsatze zum Guten dennoch niemals fand, daß er dabei Stand hielt, der immer ins Böse zurückfiel, oder wohl gar im Fortgange seines Lebens wahrnehmen mußte, aus dem Bösen ins Aergere gleichsam als auf einem Abhange, immer tiefer gefallen zu sein, vernünftiger Weise sich keine Hoffnung machen kann, daß, wenn er noch länger hier zu leben hätte, oder ihm auch ein künftiges Leben bevorstände, er es besser machen werde, weil er bei solchen Anzeigen das Verderben, als in seiner Gesinnung gewurzelt, ansehen müßte. Nun ist das Erstere ein Blick in eine unabsehliche, aber gewünschte und glückliche Zukunft, das Zweite dagegen in ein eben so unabsehliches Elend, d. i. Beides für Menschen, nach dem, was sie urtheilen können, in eine selige oder unselige Ewigkeit; Vorstellungen, die mächtig genug sind, um dem einen Theil zur Beruhigung und Befestigung im Guten, dem anderen zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen, so viel möglich, noch Abbruch zu thun, mithin zu Triebfedern zu dienen, ohne daß es nöthig ist, auch objectiv eine Ewigkeit des Guten oder Bösen für das Schicksal des Menschen dogmatisch als Lehrsatz vorauszusetzen*), mit welchen vermeinten

---

*) Es gehört unter die Fragen, aus denen der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde, (und die man deshalb Kinderfragen nennen könnte,) auch die: ob die Höllenstrafen endliche oder ewige Strafen sein werden? Würde das Erste gelehrt, so ist zu besorgen, daß Manche, (so wie Alle, die das Fegfeuer glauben, oder jener Matrose in Moore's Reisen,) sagen würden: „so hoffe ich, ich werde es aushalten können." Würde aber das Andere behauptet und zum Glaubenssymbol gezählt, so dürfte gegen die Absicht, die man damit hat, die Hoffnung einer völligen Straflosigkeit nach dem ruchlosesten Leben herauskommen. Denn da in den Augenblicken der späten Reue, am Ende desselben, der um Rath und Trost befragte Geistliche es doch grausam und unmenschlich finden muß, ihm seine ewige Verwerfung anzukündigen und er zwischen dieser und der völligen Lossprechung kein Mittleres statuirt, (sondern entweder ewig, oder gar nicht gestraft,) †) so muß er ihm Hoffnung zum Letzteren machen; d. i. ihn in der Geschwindigkeit zu einem Gott wohlgefälligen Menschen umzuschaffen versprechen; da dann, weil zum Einschlagen in einen guten Lebenswandel nicht mehr Zeit ist, reuevolle Be-

†) Die Worte: „(sondern entweder ... gestraft,)" sind Zusatz der 2. Ausg.

Kenntnissen und Behauptungen die Vernunft nur die Schranken ihrer Einsicht überschreitet. Die gute und lautere Gesinnung, (die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann,) deren man sich bewußt ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar bei sich, und ist der Tröster

---

kenntnisse, Glaubensformeln, auch wohl Angelobungen eines neuen Lebens bei einem etwa noch längeren Aufschub des Endes des gegenwärtigen die Stelle der Mittel vertreten. — Das ist die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemäßen künftigen Schicksals als Dogma vorgetragen und nicht vielmehr der Mensch angewiesen wird, aus seinem bisherigen sittlichen Zustande sich einen Begriff vom künftigen zu machen und darauf, als die natürlich vorherzusehenden Folgen desselben, selbst zu schließen; denn da wird die Unabsehlichkeit der Reihe derselben unter der Herrschaft des Bösen für ihn dieselbe moralische Wirkung haben, (ihn anzutreiben, das Geschehene, so viel ihm möglich ist, durch Reparation oder Ersatz seinen Wirkungen nach noch vor dem Ende des Lebens ungeschehen zu machen,) als von der angekündigten Ewigkeit desselben erwartet werden kann; ohne doch die Nachtheile des Dogma der letzteren, (wozu ohnedem weder Vernunfteinsicht, noch Schriftauslegung berechtigt,) bei sich zu führen; da der böse Mensch im Leben schon zum Voraus auf diesen leicht zu erlangenden Pardon rechnet, oder am Ende desselben es nur mit den Ansprüchen der himmlischen Gerechtigkeit auf ihn zu thun zu haben glaubt, die er mit bloßen Worten befriedigt, indessen daß die Rechte der Menschen hiebei leer ausgehen und Niemand das Seine wieder bekommt, (ein so gewöhnlicher Ausgang dieser Art der Expiation, daß ein Beispiel vom Gegentheil beinahe unerhört ist.) — Besorgt man aber: daß ihn seine Vernunft durchs Gewissen zu gelinde beurtheilen werde, so irrt man sich, wie ich glaube, sehr. Denn eben darum, weil sie frei ist und selbst über ihn, den Menschen, sprechen soll, ist sie unbestechlich, und wenn man ihm in einem solchen Zustande nur sagt: daß es wenigstens möglich sei, er werde bald vor einem Richter stehen müssen; so darf man ihn nur seinem eigenen Nachdenken überlassen, welches ihn aller Wahrscheinlichkeit nach mit der größten Strenge richten wird. — Ich will diesem noch ein Paar Bemerkungen beifügen. Der gewöhnliche Sinnspruch: Ende gut, Alles gut, kann auf moralische Fälle zwar angewandt werden, aber nur, wenn unter dem guten Ende dasjenige verstanden wird, da der Mensch ein wahrhaftig-guter Mensch wird. Aber woran will er sich als einen solchen erkennen, da er es nur aus dem darauf folgenden beharrlich guten Lebenswandel schließen kann, für diesen aber am Ende des Lebens keine Zeit mehr da ist? Von der Glückseligkeit kann dieser Spruch eher eingeräumt werden, aber auch nur in Beziehung auf den Standpunct, aus dem er sein Leben ansieht, nicht aus dem Anfange, sondern dem Ende desselben, indem er von da auf jenen zurücksieht. Ueberstandene Leiden lassen keine peinigende Rückerinnerung übrig, wenn man sich schon geborgen sieht, sondern vielmehr ein Frohsein, welches

(Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. Gewißheit in Ansehung derselben ist dem Menschen weder möglich, noch so viel wir einsehen, moralisch zuträglich. Denn, (was wohl zu merken ist,) wir können dieses Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewußtsein der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen, weil wir diese nicht durchschauen können, sondern wir

---

den Genuß des nun eintretenden Glücks nur um desto schmackhafter macht, weil Vergnügen oder Schmerzen (als zur Sinnlichkeit gehörig), in der Zeitreihe enthalten, mit ihr auch verschwinden, und mit dem nun existirenden Lebensgenuß nicht ein Ganzes ausmachen, sondern durch diesen, als den nachfolgenden, verdrängt werden. Wendet man aber denselben Satz auf die Beurtheilung des moralischen Werths des bis dahin geführten Lebens an, so kann der Mensch sehr Unrecht haben, es so zu beurtheilen, ob er gleich dasselbe mit einem ganz guten Wandel beschlossen hat. Denn das moralisch subjective Princip der Gesinnung, wornach sein Leben beurtheilt werden muß, ist (als etwas Uebersinnliches) nicht von der Art, daß sein Dasein in Zeitabschnitte theilbar, sondern nur als absolute Einheit gedacht werden kann, und da wir die Gesinnung nur aus den Handlungen (als Erscheinungen derselben) schließen können, so wird das Leben zum Behuf dieser Schätzung nur als Zeiteinheit d. i. als ein Ganzes in Betrachtung kommen; da dann die Vorwürfe aus dem ersten Theil des Lebens (vor der Besserung) eben so laut mitsprechen, als der Beifall im letzteren, und den triumphirenden Ton: Ende gut, Alles gut, gar sehr dämpfen möchten. — Endlich ist mit jener Lehre, von der Dauer der Strafen in einer anderen Welt, auch noch eine andere nahe verwandt, obgleich nicht einerlei, nämlich: „daß alle Sünden hier vergeben werden müssen;" daß die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeschlossen sein müsse, und Niemand hoffen könne, das hier Versäumte etwa dort noch einzubringen. Sie kann sich aber eben so wenig, wie die vorige, als Dogma ankündigen, sondern ist nur ein Grundsatz, durch welchen sich die praktische Vernunft im Gebrauche ihrer Begriffe des Uebersinnlichen die Regel vorschreibt, indessen sie sich bescheidet: daß sie von der objectiven Beschaffenheit des letzteren nichts weiß. Sie sagt nämlich nur so viel: wir können nur aus unserem geführten Lebenswandel schließen, ob wir Gott wohlgefällige Menschen sind, oder nicht, und da derselbe mit diesem Leben zu Ende geht, so schließt sich auch für uns die Rechnung, deren Facit es allein geben muß, ob wir uns für gerechtfertigt halten können, oder nicht.— Ueberhaupt, wenn wir statt der constitutiven Principien der Erkenntniß übersinnlicher Objecte, deren Einsicht uns doch unmöglich ist, unser Urtheil auf die regulativen, sich an dem möglichen praktischen Gebrauch derselben begnügenden Principien einschränkten, so würde es in gar vielen Stücken mit der menschlichen Weisheit besser stehen, und nicht vermeintliches Wissen dessen, wovon man im Grunde nichts weiß, grundlose, obzwar eine Zeit lang schimmernde Vernünftelei zum endlich sich doch einmal daraus hervorfindenden Nachtheil der Moralität ausbrüten.

müssen allenfalls nur aus den Folgen derselben im Lebenswandel auf sie schließen, welcher Schluß aber, weil er nur aus Wahrnehmungen als Erscheinungen der guten und bösen Gesinnung gezogen worden, vornehmlich die Stärke derselben niemals mit Sicherheit zu erkennen gibt, am Wenigsten, wenn man seine Gesinnnng gegen das vorausgesehene nahe Ende des Lebens gebessert zu haben meint, da jene empirischen Beweise der Aechtheit derselben gar mangeln, indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsspruchs unseres moralischen Werthes mehr gegeben ist, und Trostlosigkeit, (dafür aber die Natur des Menschen bei der Dunkelheit aller Aussichten über die Grenzen des Lebens hinaus schon von selbst sorgt, daß sie nicht in wilde Verzweiflung ausschlage,) die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurtheilung seines sittlichen Zustandes ist.

Die dritte und dem Anscheine nach größte Schwierigkeit, welche jeden Menschen, selbst nachdem er den Weg des Guten eingeschlagen hat, doch in der Aburtheilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich vorstellt, ist folgende. — Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag, und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, so fing er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich. Daß er nach seiner Herzensänderung keine neue Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Ueberschuß über das, was er jedesmal an sich zu thun schuldig ist, herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles Gute zu thun, was in seinem Vermögen steht. — Diese ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was, und nichts mehr, wir unter dem radicalen Bösen verstanden (s. das erste Stück), kann aber auch, so viel wir nach unserem Vernunftrecht einsehen, nicht von einem Anderen getilgt werden; denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld, (bei der es dem Gläubiger einerlei ist,

ob der Schuldner selbst oder ein Anderer für ihn bezahlt,) auf einen Anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmüthig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann. — Da nun das Sittlich-Böse, (Uebertretung des moralischen Gesetzes, als göttlichen Gebotes, **Sünde** genannt,) nicht sowohl wegen der Unendlichkeit des höchsten Gesetzgebers, dessen Autorität dadurch verletzt worden, (von welchem überschwenglichen Verhältnisse des Menschen zum höchsten Wesen wir nichts verstehen,) sondern als ein Böses in der Gesinnung und den Maximen überhaupt, (wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Uebertretungen,) eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld bei sich führt, (welches vor einem menschlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen, mithin nur die That und darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Gesinnung in Betrachtung zieht, anders ist,) so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben.

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf Folgendem: der Richterausspruch eines Herzenskündigers muß als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den Erscheinungen derselben, den vom Gesetze abweichenden, oder damit zusammenstimmenden Handlungen gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menschen eine über das in ihm vorher mächtige böse Princip die Oberhand habende gute Gesinnung vorausgesetzt, und es ist nun die Frage: ob die moralische Folge der ersteren, die Strafe, (mit anderen Worten, die Wirkung des Mißfallens Gottes an dem Subjecte,) auch auf seinen Zustand in der gebesserten Gesinnung könne gezogen werden, in der er schon ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Da hier die Frage nicht ist: ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen würde, (als woran Niemand zweifelt,) so soll sie (in dieser Untersuchung)

nicht als vor der Besserung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derselben, da der Mensch schon im neuen Leben wandelt und moralisch ein anderer Mensch ist, dieser seiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menschen) angemessen angenommen werden, gleichwohl aber muß der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann, ein Genüge geschehen. Da sie also weder vor, noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäß und doch nothwendig ist; so würde sie als in dem Zustande der Sinnesänderung selbst ihr angemessen und ausgeübt gedacht werden müssen. Wir müssen also sehen, ob in diesem letzteren schon durch den Begriff einer moralischen Sinnesänderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgesinnte Mensch als von ihm (in anderer Beziehung) verschuldete und als solche Strafen ansehen kann*), wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geschieht. — Die Sinnesänderung ist nämlich ein Ausgang vom Bösen, und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten, und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subject der Sünde, (mithin auch

---

*) Die Hypothese: alle Uebel in der Welt im Allgemeinen als Strafen für begangene Uebertretungen anzusehen, kann nicht sowohl, als zum Behuf einer Theodicee, oder als Erfindung zum Behuf der Priesterreligion (des Cultus) ersonnen, angenommen werden, (denn sie ist zu gemein, um so künstlich ausgedacht zu sein;) sondern liegt vermuthlich der menschlichen Vernunft sehr nahe, welche geneigt ist, den Lauf der Natur an die Gesetze der Moralität anzuknüpfen, und die daraus den Gedanken sehr natürlich hervorbringt: daß wir zuvor bessere Menschen zu werden suchen sollen, ehe wir verlangen können, von den Uebeln des Lebens befreit zu werden, oder sie durch überwiegendes Wohl zu vergüten. — Darum wird der erste Mensch (in der heiligen Schrift), als zur Arbeit, wenn er essen wollte, sein Weib, daß sie mit Schmerzen Kinder gebären sollte, und beide als zum Sterben, um ihrer Uebertretung willen, verdammt vorgestellt, obgleich nicht abzusehen ist, wie, wenn diese auch nicht begangen worden, thierische mit solchen Gliedmaßen versehene Geschöpfe sich einer anderen Bestimmung hätten gewärtigen können. Bei den Hindus sind die Menschen nichts Anderes, als in thierische Körper zur Strafe für ehemalige Verbrechen eingesperrte Geister (*Dewas* genannt), und selbst ein Philosoph (Mallebranche) wollte den vernunftlosen Thieren lieber gar keine Seelen und hiemit auch keine Gefühle beilegen, als einräumen, daß die Pferde so viel Plagen ausstehen müßten „ohne doch vom verbotenen Heu gefressen zu haben."

allen Neigungen, sofern sie dazu verleiten,) abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber als intellectueller Bestimmung sind nicht zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische Actus enthalten, sondern sie ist nur ein einiger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt. Das gute Princip ist also in der Verlassung der bösen ebensowohl, als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten, und der Schmerz, der die erste rechtmäßig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist als „(das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches,)" an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen übernimmt; die aber doch eigentlich einem Anderen, nämlich dem alten, (denn dieser ist moralisch ein anderer,) als Strafe gebührten. — Ob er also gleich physisch (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) ebenderselbe strafbare Mensch ist und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst gerichtet werden muß, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt, moralisch ein anderer, und diese in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder, (wenn wir diese Idee personificiren,) dieser selbst trägt für ihn, und so auch für Alle, die an ihn (praktisch) glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug, und macht als Sachverwalter, daß sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß*), an dem Repräsentanten

*) Auch die reinste moralische Gesinnung bringt am Menschen als Weltwesen doch nichts mehr, als ein continuirliches Werden eines Gott wohlgefälligen Subjects der That nach, (die in der Sinnenwelt angetroffen wird,)

der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird. — Hier ist nun derjenige Ueberschuß über das Verdienst der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit das, was bei uns im Erdenleben, (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im blosen Werden ist, (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein,) uns gleich, als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch (nach der empirischen Selbsterkenntniß) *); so weit wir

hervor. Der Qualität nach, (da sie als übersinnlich gegründet gedacht werden muß,) soll und kann sie zwar heilig und der seines Urbildes gemäß sein; dem Grade nach, — wie sie sich in Handlungen offenbart, — bleibt sie immer mangelhaft und von der ersteren unendlich weit abstehend. Demungeachtet vertritt diese Gesinnung, weil sie den Grund des continuirlichen Fortschritts im Ergänzen dieser Mangelhaftigkeit enthält, als intellectuelle Einheit des Ganzen, die Stelle der That in ihrer Vollendung. Allein nun fragt's sich: kann wohl derjenige, „an dem nichts Verdammliches ist," oder sein muß, sich gerechtfertigt glauben, und sich gleichwohl die Leiden, die ihm auf dem Wege zu immer größerem Guten zustoßen, immer noch als strafend zurechnen, also hiedurch eine Strafbarkeit, mithin auch eine Gott mißfällige Gesinnung bekennen? Ja, aber nur in der Qualität des Menschen, den er continuirlich auszieht. Was ihm in jener Qualität, (der des alten Menschen,) als Strafe gebühren würde, (und das sind alle Leiden und Uebel des Lebens überhaupt,) das nimmt er in der Qualität des neuen Menschen freudig, blos um des Guten willen, über sich; folglich werden sie ihm sofern und als einem solchen nicht als Strafen zugerechnet, sondern der Ausdruck will nur so viel sagen: alle ihm zustoßende Uebel und Leiden, die der alte Mensch sich als Strafe hätte zurechnen müssen, und die er sich auch, sofern er ihm abstirbt, wirklich als solche zurechnet, die nimmt er, in der Qualität des neuen, als so viel Anlässe der Prüfung und Uebung seiner Gesinnung zum Guten willig auf, wovon selbst jene Bestrafung die Wirkung und zugleich die Ursache, mithin auch von derjenigen Zufriedenheit und moralischen Glückseligkeit ist, welche im Bewußtsein seines Fortschritts im Guten, (der mit der Verlassung des Bösen ein Actus ist,) besteht; dahingegen ebendieselben Uebel in der alten Gesinnung nicht allein als Strafen hatten gelten, sondern auch als solche empfunden werden müssen, weil sie, selbst als blose Uebel betrachtet, doch demjenigen gerade entgegengesetzt sind, was sich der Mensch in solcher Gesinnung als physische Glückseligkeit zu seinem einzigen Ziele macht.

*) †) Sondern nur Empfänglichkeit, welche Alles ist, was wir unsererseits uns beilegen können; der Rathschluß aber eines Oberen zu Er=

†) Diese Anmerkung, auf welche im Texte des Originals des Verweisungszeichen fehlt, ist Zusatz der 2. Ausg. Dem Zusammenhange nach scheint sie sich auf die hier bezeichnete Stelle zu beziehen.

uns selbst kennen, (unsere Gesinnung nicht unmittelbar, sondern nur nach unseren Thaten ermessen,) so daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich, (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt,) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entschlagen werden.

Es kann nun noch gefragt werden, ob diese Deduction der Idee einer Rechtfertigung des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergegangenen Menschen irgend einen praktischen Gebrauch habe und welcher es sein könne. Es ist nicht abzusehen, welcher positive Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen sei; da in jener Untersuchung die Bedingung zum Grunde liegt, daß der, den sie angeht, in der erforderlichen guten Gesinnung schon wirklich sei, auf deren Behuf (Entwickelung und Beförderung) aller praktische Gebrauch moralischer Begriffe eigentlich abzweckt; denn was den Trost betrifft, so führt ihn eine solche Gesinnung für den, der sich ihrer bewußt ist (als Trost und Hoffnung, nicht als Gewißheit,) schon bei sich. Sie ist also insofern nur die Beantwortung einer speculativen Frage, die aber darum nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann, weil sonst der Vernunft vorgeworfen werden könnte, sie sei schlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen; ein Vorwurf, der ihr in mancherlei, vornehmlich in moralischer Rücksicht nachtheilig sein könnte. Allein der negative Nutzen, der daraus für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menschen gezogen werden kann, erstreckt sich sehr weit. Denn man sieht aus der gedachten Deduction: daß nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen

---

theilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter, als die (moralische) Empfänglichkeit hat, heißt Gnade.

vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse, mithin alle Expiationen, sie mögen von der büßenden oder feierlichen Art sein, alle Anrufungen und Hochpreisungen, (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes) den Mangel der ersteren nicht ersetzen, oder, wenn diese da ist, ihre Gültigkeit vor jenem Gerichte nicht im Mindesten vermehren können; denn dieses Ideal muß in unserer Gesinnung aufgenommen sein, um an der Stelle der That zu gelten. Ein Anderes enthält die Frage: was sich der Mensch von seinem geführten Lebenswandel am Ende desselben zu versprechen, oder was er zu fürchten habe. Hier muß er allererst seinen Charakter wenigstens einigermaßen kennen; also, wenn er gleich glaubt, es sei mit seiner Gesinnung eine Besserung vorgegangen, die alte (verderbte), von der er ausgegangen ist, zugleich mit in Betrachtung ziehen, und was und wie viel von der ersteren er abgelegt habe, und welche Qualität (ob lautere oder noch unlautere) sowohl, als welchen Grad die vermeinte neue Gesinnung habe, abnehmen können, um die erste zu überwinden und den Rückfall in dieselbe zu verhüten; er wird sie also durchs ganze Leben nachzusuchen haben. Da er also von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewußtsein gar keinen sicheren und bestimmten Begriff bekommen, sondern ihn nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann; so wird er für das Urtheil des künftigen Richters, (des aufwachenden Gewissens in ihm selbst, zugleich mit der herbeigerufenen empirischen Selbsterkenntniß,) sich keinen anderen Zustand zu seiner Ueberführung denken können, als daß ihm sein ganzes Leben dereinst werde vor Augen gestellt werden, nicht blos ein Abschnitt desselben, vielleicht der letzte und für ihn noch günstigste; hiemit aber würde er von selbst die Aussicht in ein noch weiter fortgesetztes Leben, (ohne sich hier Grenzen zu setzen,) wenn es noch länger gedauert hätte, verknüpfen. Hier kann nun nicht die zuvor erkannte Gesinnung die That vertreten lassen, sondern umgekehrt, er soll aus der ihm vorgestellten That seine Gesinnung abnehmen. Was meint der Leser wohl, wird blos dieser Gedanke, welcher dem Menschen, (der eben nicht der ärgste sein darf,) Vieles

in die Erinnerung zurückruft, was er sonst leichtsinniger Weise längst aus der Acht gelassen hat, wenn man ihm auch nichts weiter sagte, als: er habe Ursache zu glauben, er werde dereinst vor einem Richter stehen, von seinem künftigen Schicksal nach seinem bisher geführten Lebenswandel urtheilen? Wenn man im Menschen den Richter, der in ihm selbst ist, anfragt, so beurtheilt er sich strenge; denn er kann seine Vernunft nicht bestechen; stellt man ihm aber einen anderen Richter vor, so wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen Nachricht haben will, so hat er wider seine Strenge vieles vom Vorwande der menschlichen Gebrechlichkeit Hergenommenes einzuwenden, und überhaupt denkt er, ihm beizukommen: es sei, daß er durch reuige, nicht aus wahrer Gesinnung der Besserung entspringende Selbstpeinigungen der Bestrafung von ihm zuvorzukommen, oder ihn durch Bitten und Flehen, auch durch Formeln und für gläubig ausgegebene Bekenntnisse zu erweichen denkt; und wenn ihm hiezu Hoffnung gemacht wird (nach dem Sprichwort: Ende gut, Alles gut,) so macht er darnach schon frühzeitig seinen Anschlag, um nicht ohne Noth zu viel am vergnügten Leben einzubüßen, und beim nahen Ende desselben doch in der Geschwindigkeit die Rechnung zu seinem Vortheile abzuschließen *).

---

*) †) Die Absicht derer, die am Ende des Lebens einen Geistlichen rufen lassen, ist gewöhnlich: daß sie an ihm einen Tröster haben wollen; nicht wegen der physischen Leiden, welche die letzte Krankheit, ja auch nur die natürliche Furcht vor dem Tod mit sich führt, (denn darüber kann der Tod selber, der sie beendigt, Tröster sein,) sondern wegen der moralischen, nämlich der Vorwürfe des Gewissens. Hier sollte nun dieses eher aufgeregt und geschärft werden, um, was noch Gutes zu thun, oder Böses in seinen übrig bleibenden Folgen zu vernichten (repariren) sei, ja nicht zu verabsäumen, nach der Warnung: „sei willfährig deinem Widersacher, (dem, der einen Rechtsanspruch wider dich hat,) so lange du noch mit ihm auf dem Wege bist (d. i. so lange du noch lebst), damit er dich nicht dem Richter (nach dem Tode) überliefere u. s. w." An dessen Statt aber gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben, ist Verschuldigung an ihm selbst und anderen ihn Ueberlebenden; ganz wider die Endabsicht, wozu ein solcher Gewissensbeistand am Ende des Lebens für nöthig gehalten werden kann.

†) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen, und dem Kampfe beider Principien mit einander.

Die heilige Schrift (christlichen Antheils) trägt dieses intelligible moralische Verhältniß in der Form einer Geschichte vor, da zwei, wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Principien im Menschen, als Personen außer ihm vorgestellt, nicht blos ihre Macht gegen einander versuchen, sondern auch, (der eine Theil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menschen) ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter durchs Recht gelten machen wollen.

Der Mensch war ursprünglich zum Eigenthümer aller Güter der Erde eingesetzt (1 Mos. 1, 28), doch, daß er diese nur als sein Untereigenthum (dominium utile) unter seinem Schöpfer und Herrn, als Obereigenthümer (dominus directus), besitzen sollte. Zugleich wird ein böses Wesen, (wie es so böse geworden, um seinem Herrn untreu zu werden, da es doch uranfänglich gut war, ist nicht bekannt,) aufgestellt, welches durch seinen Abfall alles Eigenthums, das es im Himmel besessen haben mochte, verlustig geworden, und sich nun ein anderes auf Erden erwerben will. Da ihm nun als einem Wesen höherer Art — als einem Geiste — irdische und körperliche Gegenstände keinen Genuß gewähren können, so sucht er eine Herrschaft über die Gemüther dadurch zu erwerben, daß er die Stammältern aller Menschen von ihrem Oberherrn abtrünnig und ihm anhängig macht, da es ihm dann gelingt, sich so zum Obereigenthümer aller Güter der Erde d. i. zum Fürsten dieser Welt aufzuwerfen. Nun könnte man hiebei zwar es bedenklich finden:

warum sich Gott gegen diesen Verräther nicht seiner Gewalt bediente*), und das Reich, was er zu stiften zur Absicht hatte, lieber in seinem Anfange vernichtete; aber die Beherrschung und Regierung der höchsten Weisheit über vernünftige Wesen verfährt mit ihnen nach dem Princip ihrer Freiheit, und was sie Gutes oder Böses treffen soll, das sollen sie sich selbst zuzuschreiben haben. Hier war also, dem guten Princip zum Trotz, ein Reich des Bösen errichtet, welchem alle vom Adam (natürlicher Weise) abstammenden Menschen unterwürfig wurden, und zwar mit ihrer eigenen Einwilligung, weil das Blendwerk der Güter dieser Welt ihre Blicke von dem Abgrunde des Verderbens abzog, für das sie aufgespart wurden. Zwar verwahrte sich das gute Princip wegen seines Rechtsanspruches an der Herrschaft über den Menschen durch die Errichtung der Form einer Regierung, die blos auf öffentliche alleinige Verehrung seines Namens angeordnet war (in der Jüdischen Theokratie), da aber die Gemüther der Unterthanen in derselben für keine anderen Triebfedern, als die Güter dieser Welt, gestimmt blieben, und sie also auch nicht anders, als durch Belohnungen und Strafen in diesem Leben regiert sein wollten, dafür aber auch keiner anderen Gesetze fähig waren, als solcher, welche theils lästige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar sittliche, aber nur solche, wobei ein äußerer Zwang Statt fand, also nur bürgerliche waren, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betrachtung kam; so that diese Anordnung dem Reiche der Finsterniß keinen wesentlichen Abbruch, sondern diente nur dazu, um das unauslöschliche Recht des ersten Eigenthümers immer im Andenken zu erhalten. — Nun erschien in ebendemselben Volke zu einer Zeit, da es alle Uebel einer hierarchischen Verfassung im vollen Maaße fühlte, und das sowohl dadurch, als vielleicht

*) Der P. Charlevoix berichtet: daß, da er seinem Irokesischen Katechismusschüler alles Böse vorerzählte, was der böse Geist in die zu Anfang gute Schöpfung hineingebracht habe, und wie er noch beständig die besten göttlichen Veranstaltungen zu vereiteln suche, dieser mit Unwillen gefragt habe: aber warum schlägt Gott den Teufel nicht todt? auf welche Frage er treuherzig gesteht, daß er in der Eile keine Antwort habe finden können.

durch die den Sklavensinn erschütternden moralischen Freiheitslehren der griechischen Weltweisen, die auf dasselbe allmählig Einfluß bekommen hatten, großentheils zum Besinnen gebracht, mithin zu einer Revolution reif war, auf einmal eine Person, deren Weisheit noch reiner, als die der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die sich auch selbst, was ihre Lehren und Beispiel betraf, zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs ankündigte, der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht durch seinen Repräsentanten, den ersten Stammvater, mit dem bösen Princip eingegangen, nicht mit begriffen war*) und „an dem der Fürst die-

*)†) Eine vom angeborenen Hange zum Bösen freie Person so als möglich sich zu denken, daß man sie von einer jungfräulichen Mutter gebären läßt, ist eine Idee der, sich zu einem schwer zu erklärenden und doch auch nicht abzuleugnenden, gleichsam moralischen Instinct bequemenden Vernunft; da wir nämlich die natürliche Zeugung, weil sie ohne Sinnenlust beider Theile nicht geschehen kann, uns aber doch auch (für die Würde der Menschheit) in gar zu nahe Verwandtschaft mit der allgemeinen Thiergattung zu bringen scheint, als etwas ansehen, dessen wir uns zu schämen haben; — eine Vorstellung, die gewiß die eigentliche Ursache von der vermeinten Heiligkeit des Mönchsstandes geworden ist; — welches uns also etwas Unmoralisches, mit der Vollkommenheit eines Menschen nicht Vereinbares, doch in seine Natur Eingepfropftes und also sich auch auf seine Nachkommen als eine böse Anlage Vererbendes zu sein deucht. — Dieser dunklen (von einer Seite blos sinnlichen, von der anderen aber doch moralischen, mithin intellectuellen) Vorstellung ist nun die Idee einer von keiner Geschlechtsgemeinschaft abhängigen (jungfräulichen) Geburt eines mit keinem moralischen Fehler behafteten Kindes wohl angemessen, aber nicht ohne Schwierigkeit in der Theorie, (in Ansehung deren aber etwas zu bestimmen in praktischer Absicht gar nicht nöthig ist.) Denn nach der Hypothese der Epigenesis würde doch die Mutter, die durch natürliche Zeugung von ihren Eltern abstammt, mit jenem moralischen Fehler behaftet sein und diesen wenigstens der Hälfte nach auch bei einer übernatürlichen Zeugung auf ihr Kind vererben; mithin müßte, damit dies nicht die Folge sei, das System der Präexistenz der Keime in den Eltern, aber auch nicht das der Einwickelung im weiblichen, (weil dadurch jene Folge nicht vermieden wird,) sondern blos im männlichen Theile, (nicht das der **ovulorum**, sondern der **animalculorum spermaticorum**,) angenommen werden; welcher Theil nun bei einer übernatürlichen Schwangerschaft wegfällt, und so jener Idee theoretisch angemessen jene Vorstellungsart vertheidigt werden könnte. — Wozu aber alle diese Theorie, dafür oder dawider, wenn es für das Praktische genug

†) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

ser Welt also keinen Theil hatte." Hiedurch war des letzteren Herrschaft in Gefahr gesetzt. Denn widerstand dieser Gott wohlgefällige Mensch seinen Versuchungen, jenem Contract auch beizutreten, nahmen andere Menschen auch dieselbe Gesinnung gläubig an, so büßte er eben so viel Unterthanen ein, und sein Reich lief Gefahr, gänzlich zerstört zu werden. Dieser bot ihm also an, ihn zum Lehnsträger seines ganzen Reichs zu machen, wenn er ihm nur als Eigenthümer desselben huldigen wollte. Da dieser Versuch nicht gelang, so entzog er nicht allein diesem Fremdlinge auf seinem Boden Alles, was ihm sein Erdenleben angenehm machen konnte, (bis zur größten Armuth,) sondern erregte gegen ihn alle Verfolgungen, wodurch böse Menschen es verbittern können, Leiden, die nur der Wohlgesinnte recht tief fühlt, Verleumdung der lauteren Absicht seiner Lehren, (um ihm allen Anhang zu entziehen,) und verfolgte ihn bis zum schmählichsten Tode, ohne gleichwohl durch diese Bestürmung seiner Standhaftigkeit und Freimüthigkeit in Lehre und Beispiel für das Beste von lauter Unwürdigen im Mindesten etwas gegen ihn auszurichten. Und nun der Ausgang dieses Kampfes! Der Ausschlag desselben kann als ein rechtlicher, oder auch als ein physischer betrachtet werden. Wenn man den letzteren ansieht, (der in die Sinne fällt,) so ist das gute Princip der unterliegende Theil; er mußte in diesem Streite, nach vielen erlittenen Leiden, sein Leben hingeben*), weil er in einer

---

ist, jene Idee als Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden, (diesem siegreich widerstehenden) Menschheit uns zum Muster vorzustellen?

*)†) Nicht daß er, (wie D. Bahrdt romanhaft dichtete,) den Tod suchte, um eine gute Absicht durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beispiel zu befördern; das wäre Selbstmord gewesen. Denn man darf zwar auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen, oder auch den Tod von den Händen eines Anderen erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlaßlichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem Zweck es auch sei, disponiren und so Urheber seines Todes sein. — Aber auch nicht, daß er, (wie der Wolfenbüttel'sche Fragmentist argwohnt,) sein Leben nicht in moralischer, sondern blos in

†) Zusatz der 2. Ausg.

fremden Herrschaft, (die Gewalt hat,) einen Aufstand erregte. Da aber das Reich, in welchem Principien machthabend sind, (sie mögen nun gut oder böse sein,) nicht ein Reich der Natur, sondern der Freiheit ist, d. i. ein solches, in welchem man über die Sachen nur insofern disponiren kann, als man über die Gemüther herrscht, in welchem also Niemand Sklave (Leibeigener) ist, als der und so lange er es sein will; so war eben dieser Tod (die höchste Stufe der Leiden eines Menschen) die Darstellung des guten Princips, nämlich der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, als Beispiel der Nachfolge für Jedermann. Die Vorstellung desselben sollte und konnte auch für seine, ja sie kann für jede Zeit vom größten Einflusse auf menschliche Gemüther sein; indem es die Freiheit der Kinder des Himmels und die Knechtschaft eines blosen Erdensohns in dem allerauffallendsten Contraste sehen läßt. Das gute Princip aber ist nicht blos zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts an unsichtbarer Weise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen gewesen, (wie ein Jeder, der auf seine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derselben mit der sinnlichen Natur des Menschen in der moralischen Anlage Acht hat, gestehen muß,) und hat in ihr rechtlicher Weise seinen ersten Wohnsitz. Da es also in einem wirklichen Men=

---

politischer, aber unerlaubter Absicht, um etwa die Priesterregierung zu stürzen und sich mit weltlicher Obergewalt an ihre Stelle zu setzen, gewagt habe; denn dawider streitet seine, nachdem er die Hoffnung es zu erhalten schon aufgegeben hatte, an seine Jünger beim Abendmahl ergangene Ermahnung, es zu seinem Gedächtniß zu thun; welches, wenn es die Erinnerung einer fehlgeschlagenen weltlichen Absicht hätte sein sollen, eine kränkende, Unwillen gegen den Urheber erregende, mithin sich selbst widersprechende Ermahnung gewesen wäre. Gleichwohl konnte diese Erinnerung auch das Fehlschlagen einer sehr guten rein=moralischen Absicht des Meisters betreffen, nämlich noch bei seinem Leben, durch Stürzung des alle moralische Gesinnung verdrängenden Ceremonialglaubens und des Ansehens der Priester desselben, eine öffentliche Revolution (in der Religion) zu bewirken; (wozu die Anstalten, seine im Lande zerstreuten Jünger am Ostern zu versammeln, abgezweckt sein mochten,) von welcher freilich auch noch jetzt bedauert werden kann, daß sie nicht gelungen ist; die aber doch nicht vereitelt, sondern nach seinem Tode in eine, sich im Stillen, aber unter viel Leiden ausbreitende Religionsumänderung übergegangen ist.

schen als einem Beispiele für alle Andere erschien, „so kam er in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heißen, die an seinen Namen glauben;" d. i. durch das Beispiel desselben (in der moralischen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für Jedermann, die ebenso, wie er, Allem dem absterben wollen, was sie zum Nachtheil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, und sammelt sich unter diesen „ein Volk, das fleißig wäre in guten Werken, zum Eigenthum" und unter seine Herrschaft, indessen daß er die, so die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihrigen überläßt.

Also ist der moralische Ausgang dieses Streites auf Seiten des Helden dieser Geschichte (bis zum Tode desselben) eigentlich nicht die Besiegung des bösen Princips; denn sein Reich währt noch, und es muß allenfalls noch eine neue Epoche eintreten, in der es zerstört werden soll, — sondern nur Brechung seiner Gewalt, die, welche ihm so lange unterthan gewesen sind, nicht wider ihren Willen zu halten, indem ihnen eine andere moralische Herrschaft, (denn unter irgend einer muß der Mensch stehen,) als Freistatt eröffnet wird, in der sie Schutz für ihre Moralität finden können, wenn sie die alte verlassen wollen. Uebrigens wird das böse Princip noch immer der Fürst dieser Welt genannt, in welcher die, so dem guten Princip anhängen, sich immer auf physische Leiden, Aufopferungen, Kränkungen der Selbstliebe, welche hier als Verfolgungen des bösen Princips vorgestellt werden, gefaßt sein mögen, weil er nur für die, so das Erdenwohl zu ihrer Endabsicht gemacht haben, Belohnungen in seinem Reiche hat.

Man sieht leicht: daß, wenn man diese lebhafte, und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinn) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin: daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung, daß dieser Aufnahme nicht

etwa die so oft beschuldigte Sinnlichkeit, sondern eine gewisse selbst verschuldete Verkehrtheit, oder wie man diese Bösartigkeit noch sonst nennen will, Betrug (Fausseté, Satanslist, wodurch das Böse in die Welt gekommen,) entgegenwirkt; eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlich=Guten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewußtsein, daß sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre, und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Beimischung frei zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmählig aufs Gemüth thut, überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten, („die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen") können, und daß, damit wir nicht etwa den Mangel dieses Zutrauens abergläubisch durch Expiationen, die keine Sinnesänderung voraussetzen, oder schwärmerisch durch vermeinte (blos passive) innere Erleuchtungen ergänzen, und so von dem auf Selbstthätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmal, als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen sollen. — Uebrigens kann eine Bemühung, wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht allein für erlaubt, sie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden*), und man kann sich dabei desjenigen erinnern, was der weise Lehrer seinen Jüngern von Jemanden sagte, der seinen besonderen Weg ging, wobei er am Ende doch auf ebendasselbe Ziel hinaus kommen mußte: „wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns."

Allgemeine Anmerkung.

Wenn eine moralische Religion, (die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller

*) †) Wobei man einräumen kann, daß er nicht der einzige sei.

†) Zusatz der 2. Ausg.

Menschenpflichten, als göttlicher Gebote zu setzen ist,) gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; denn es verräth einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht." Nun ist es doch der gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, daß, wenn eine Religion des blosen Cultus und der Observanzen ihr Ende erreicht, und dafür eine im Geist und in der Wahrheit (der moralischen Gesinnung) gegründete eingeführt werden soll, die Introduction der letzteren, ob sie es zwar nicht bedarf, in der Geschichte noch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde, um die Endschaft der ersteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen; ja auch wohl so, daß, um die Anhänger der ersteren für die neue Revolution zu gewinnen, sie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild dessen, was in der letzteren der Endzweck der Vorsehung war, ausgelegt wird, und unter solchen Umständen kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu bestreiten, wenn die wahre Religion einmal da ist, und sich nun und fernerhin durch Vernunftgründe selbst erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch solche Hülfsmittel introducirt zu werden bedurfte; man müßte denn annehmen wollen, daß das blose Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge, (was ein Jeder kann, ohne darum ein besserer Mensch zu sein, oder jemals dadurch zu werden,) eine Art und gar die einzige sein, Gott wohlzugefallen; als wider welches Vorgeben mit aller Macht gestritten werden muß. Es mag also sein, daß die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniß, daß seine Erscheinung auf Erden, so wie seine Entrückung von derselben, daß sein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst

auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei; so können wir sie insgesammt auf ihrem Werthe beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.

Was aber Wunder überhaupt betrifft, so findet sich, daß vernünftige Menschen den Glauben an dieselben, dem sie gleichwohl nicht zu entsagen gemeint sind, doch niemals wollen praktisch aufkommen lassen; welches so viel sagen will, als: sie glauben zwar, was die Theorie betrifft, daß es dergleichen gebe, in Geschäften aber statuiren sie keine. Daher haben weise Regierungen jederzeit zwar eingeräumt, ja wohl gar unter die öffentlichen Religionslehren die Meinung gesetzlich aufgenommen, daß vor Alters Wunder geschehen wären, neue Wunder aber nicht erlaubt*).

---

*) Selbst Religionslehrer, die ihre Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anschließen (Orthodoxe), befolgen hierin mit der letzteren die nämliche Maxime. Daher Hr. Pfenninger, da er seinen Freund, Herrn Lavater, wegen seiner Behauptung eines noch immer möglichen Wunderglaubens vertheidigte, ihnen mit Recht Inconsequenz vorwarf, daß sie, (denn die in diesem Punct naturalistisch denkende nahm er ausdrücklich aus,) da sie doch die vor etwa siebzehn Jahrhunderten in der christlichen Gemeinde wirklich gewesenen Wunderthäter behaupteten, jetzt keine mehr statuiren wollten, ohne doch aus der Schrift beweisen zu können, daß und wenn sie einmal gänzlich aufhören sollten, (denn die Vernünftelei, daß sie jetzt nicht mehr nöthig seien, ist Anmaßung größerer Einsicht, als ein Mensch sich wohl zutrauen soll,) und diesen Beweis sind sie ihm schuldig geblieben. Es war also nur Maxime der Vernunft, sie jetzt nicht einzuräumen und zu erlauben, nicht objective Einsicht, es gebe keine. Gilt aber dieselbe Maxime, die für diesmal auf den besorglichen Unfug im bürgerlichen Wesen zurücksieht, nicht auch für die Befürchtung eines ähnlichen Unfugs im philosophirenden und überhaupt vernünftig nachdenkenden gemeinen Wesen? — Die, so zwar große (Aufsehen machende) Wunder nicht einräumen, aber kleine unter dem Namen einer außerordentlichen Direction freigebig erlauben, (weil die letzteren, als blose Lenkung, nur wenig Kraftanwendung der übernatürlichen Ursache erfordern,) bedenken nicht, daß es hiebei nicht auf die

Denn die alten Wunder waren nach und nach schon so bestimmt, und durch die Obrigkeit beschränkt, daß keine Verwirrung im gemeinen Wesen dadurch angerichtet werden konnte, wegen neuer Wunderthäter aber mußten sie allerdings der Wirkungen halber besorgt sein, die sie auf den öffentlichen Ruhestand und die eingeführte Ordnung haben könnten. Wenn man aber fragt: was unter dem Worte Wunder zu verstehen sei, so kann man, (da uns eigentlich nur daran gelegen ist, zu wissen, was sie für uns d. i. zu unserem praktischen Vernunftgebrauch seien,) sie dadurch erklären, daß sie Begebenheiten in der Welt sind, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen. Da kann man sich nun entweder theistische oder dämonische Wunder denken, die letzteren aber in englische (agathodämonische) oder teuflische (kakodämonische) Wunder eintheilen, von welchen aber die letzteren eigentlich nur in Nachfrage kommen, weil die guten Engel, (ich weiß nicht, warum,) wenig oder gar nichts von sich zu reden geben.

Was die theistischen Wunder betrifft, so können wir uns von den Wirkungsgesetzen ihrer Ursache, (als eines allmächtigen etc. und dabei moralischen Wesens) allerdings einen Begriff machen, aber nur einen allgemeinen, sofern wir ihn als Weltschöpfer und Regierer nach der Ordnung der Natur sowohl, als der moralischen denken, weil wir von dieser ihren Gesetzen unmittelbar und für sich Kenntniß bekommen können, deren sich dann die Vernunft zu ihrem Gebrauche bedienen kann. Nehmen wir aber an, daß Gott die Natur auch bisweilen und in besonderen Fällen von dieser ihren Gesetzen abweichen lasse; so haben wir nicht den mindesten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von dem Gesetze zu bekommen, nach welchem Gott alsdann bei Veranstaltung einer

Wirkung und deren Größe, sondern auf die Form des Weltlaufs d. i. auf die Art, wie jene geschehe, ob natürlich oder übernatürlich, ankomme, und daß für Gott kein Unterschied des Leichten und Schweren zu denken sei. Was aber das Geheime der übernatürlichen Einflüsse betrifft, so ist eine solche absichtliche Verbergung der Wichtigkeit einer Begebenheit dieser Art noch weniger angemessen.

solchen Begebenheit verfährt, (außer dem allgemeinen moralischen, daß, was er thut, Alles gut sein werde; wodurch aber in Ansehung dieses besonderen Vorfalls nichts bestimmt wird.) Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem sie dadurch in ihrem Geschäfte nach bekannten Gesetzen aufgehalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann. Unter diesen sind aber die dämonischen Wunder die allerunverträglichsten mit dem Gebrauche unserer Vernunft. Denn in Ansehung der theistischen würde sie doch wenigstens noch ein negatives Merkmal für ihren Gebrauch haben können, nämlich daß, wenn etwas als von Gott in einer unmittelbaren Erscheinung desselben geboten vorgestellt wird, das doch geradezu der Moralität widerstreitet, bei allem Anschein eines göttlichen Wunders, es doch nicht ein solches sein könne, (z. B. wenn einem Vater befohlen würde, er solle seinen, so viel er weiß, ganz unschuldigen Sohn tödten;) bei einem angenommenen dämonischen Wunder aber fällt auch dieses Merkmal weg, und wollte man dagegen für solche das entgegengesetzte positive zum Gebrauch der Vernunft ergreifen, nämlich daß, wenn dadurch eine Einladung zu einer guten Handlung geschieht, die wir an sich schon als Pflicht erkennen, sie nicht von einem bösen Geiste geschehen sei, so würde man doch auch alsdann falsch greifen können; denn dieser verstellt sich, wie man sagt, oft in einen Engel des Lichts.

In Geschäften kann man also unmöglich auf Wunder rechnen, oder sie bei seinem Vernunftgebrauch, (und der ist in allen Fällen des Lebens nöthig,) irgend in Anschlag bringen. Der Richter, (so wundergläubig er auch in der Kirche sein mag,) hört das Vorgeben des Delinquenten von teuflischen Versuchungen, die er erlitten haben will, so an, als ob gar nichts gesagt wäre; ungeachtet, wenn er diesen Fall als möglich betrachtete, es doch immer einiger Rücksicht darauf wohl werth wäre, daß ein einfältiger gemeiner Mensch in die Schlingen eines abgefeimten Bösewichts gerathen ist; allein er kann diesen nicht vorfordern, beide confrontiren, mit einem Worte, schlechterdings nichts Vernünftiges daraus machen. Der

vernünftige Geistliche wird sich also wohl hüten, den Kopf der seiner Seelsorge Anbefohlnen mit Geschichtchen aus dem höllischen Proteus anzufüllen und ihre Einbildungskraft zu verwildern. Was aber die Wunder von der guten Art betrifft, so werden sie von Leuten in Geschäften blos als Phrasen gebraucht. So sagt der Arzt: dem Kranken ist, wenn nicht etwa ein Wunder geschieht, nicht zu helfen, d. i. er stirbt gewiß. — Zu Geschäften gehört nun auch das des Naturforschers, die Ursachen der Begebenheiten in dieser ihren Naturgesetzen aufzusuchen; ich sage, in den Naturgesetzen dieser Begebenheiten, die er also durch Erfahrung belegen kann, wenn er gleich auf die Kenntniß dessen, was nach diesen Gesetzen wirkt, an sich selbst, oder was sie in Beziehung auf einen anderen möglichen Sinn für uns sein möchten, Verzicht thun muß. Eben so ist die moralische Besserung des Menschen ein ihm obliegendes Geschäft, und nun mögen noch immer himmlische Einflüsse dazu mitwirken, oder zu Erklärung der Möglichkeit derselben für nöthig gehalten werden; er versteht sich nicht darauf, weder sie sicher von den natürlichen zu unterscheiden, noch sie und so gleichsam den Himmel zu sich herabzuziehen; da er also mit ihnen unmittelbar nichts anzufangen weiß, so statuirt*) er in diesem Falle keine Wunder, sondern, wenn er der Vorschrift der Vernunft Gehör gibt, so verfährt er so, als ob alle Sinnesänderung und Besserung lediglich von seiner eignen angewandten Bearbeitung abhinge. Aber daß man durch die Gabe, recht fest an Wunder theoretisch zu glauben, sie auch wohl gar selbst bewirken und so den Himmel bestürmen könne, geht zu weit aus den Schranken der Vernunft hinaus, um sich bei einem solchen sinnlosen Einfalle lange zu verweilen**).

---

*)†) Heißt so viel, als: er nimmt den Wunderglauben nicht in seine Maximen (weder der theoretischen noch praktischen Vernunft) auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten.

**) Es ist eine gewöhnliche Ausflucht derjenigen, welche den Leichtgläubigen magische Künste vorgaukeln, oder sie solche wenigstens im Allge-

†) Zusatz der 2. Ausg.

meinen wollen glaubend machen, daß sie sich auf das Geständniß der Naturforscher von ihrer Unwissenheit berufen. Kennen wir doch nicht, sagen sie, die Ursache der Schwere, der magnetischen Kraft u. dgl. — Aber die Gesetze derselben erkennen wir doch mit hinreichender Ausführlichkeit, unter bestimmten Einschränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewisse Wirkungen geschehen; und das ist genug, sowohl für einen sicheren Vernunftgebrauch dieser Kräfte, als auch zur Erklärung ihrer Erscheinungen, **secundum quid**, abwärts zum Gebrauch dieser Gesetze, um Erfahrungen darunter zu ordnen, wenngleich nicht simpliciter und aufwärts, um selbst die Ursachen der nach diesen Gesetzen wirkenden Kräfte einzusehen. — Dadurch wird auch das innere Phänomen des menschlichen Verstandes begreiflich: warum sogenannte Naturwunder, d. i. genugsam beglaubigte, obwohl widersinnische Erscheinungen, oder sich hervorthuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgesetzen abweichende Beschaffenheiten der Dinge mit Begierde aufgefaßt werden, und das Gemüth ermuntern, so lange, als sie dennoch für natürlich gehalten werden, da es hingegen durch die Ankündigung eines wahren Wunders niedergeschlagen wird. Denn die ersteren eröffnen eine Aussicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; sie machen nämlich Hoffnung, neue Naturgesetze zu entdecken; das zweite dagegen erregt Besorgniß, auch das Zutrauen zu den schon für bekannt angenommenen zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts Nutze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben, zu Befolgung seiner Pflicht; denn man weiß nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer anderen unerforschlichen Ursache zuschreiben solle. — Die, deren Urtheilskraft hierin so gestimmt ist, daß sie sich ohne Wunder nicht behelfen zu können meinen, glauben den Anstoß, den die Vernunft daran nimmt, dadurch zu mildern, daß sie annehmen, sie geschehen nur selten. Wollen sie damit sagen, daß dies schon im Begriff eines Wunders liegt, (weil, wenn eine solche Begebenheit gewöhnlich geschähe, sie für keine Wunder erklärt werden würde;) so kann man ihnen diese Sophisterei, (eine objective Frage, von dem, was die Sache ist, in eine subjective, was das Wort, durch welches wir sie anzeigen, bedeute, umzuändern,) allenfalls schenken, und wieder fragen, wie selten? in hundert Jahren etwa einmal, oder zwar vor Alters, jetzt aber gar nicht mehr? Hier ist nichts für uns aus der Kenntniß des Objects Bestimmbares, (denn das ist unserem eigenen Geständnisse nach für uns überschwenglich,) sondern nur aus den nothwendigen Maximen des Gebrauchs unserer Vernunft: entweder sie als täglich, (obzwar unter dem Anscheine natürlicher Vorfälle versteckt,) oder niemals zuzulassen, und im letzteren Falle sie weder unseren Vernunfterklärungen, noch den Maßregeln unserer Handlungen zum Grunde zu legen; und da das Erstere sich mit der Vernunft gar nicht verträgt, so bleibt nichts übrig, als die letztere Maxime anzunehmen; denn nur Maxime der Beurtheilung, nicht theoretische Behauptung bleibt dieser Grundsatz immer. Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen

zu wollen: daß z. B. die höchst bewunderungswürdige Erhaltung der Species im Pflanzen- und Thierreiche, da jede neue Zeugung ihr Original mit aller inneren Vollkommenheit des Mechanismus und, (wie im Pflanzenreiche,) selbst alles sonst so zärtlichen Farbenschönheit in jedem Frühjahre unvermindert wiederum darstellt, ohne daß die sonst so zerstörenden Kräfte der unorganischen Natur in böser Herbst- und Winter-Witterung jener ihrem Saamen in diesem Puncte etwas anhaben können, daß, sage ich, dieses eine blose Folge nach Naturgesetzen sei, und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluß des Schöpfers dazu erfordert werde, einsehen zu wollen. — Aber es sind Erfahrungen; für uns sind sie also nichts Anderes, als Naturwirkungen, und sollen auch nie anders beurtheilt werden; denn das will die Bescheidenheit der Vernunft in ihren Ansprüchen; über diese Grenzen aber hinauszugehen, ist Vermessenheit und Unbescheidenheit in Ansprüchen; wiewohl man mehrentheils in der Behauptung der Wunder eine demüthigende sich selbst entäußernde Denkungsart zu beweisen vorgibt.

Der

philosophischen Religionslehre

drittes Stück.

Drittes Stück.

Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

Der Kampf, den ein jeder moralisch wohlgesinnter Mensch unter der Anführung des guten Princips gegen die Anfechtungen des bösen in diesem Leben bestehen muß, kann ihm, wie sehr er sich auch bemüht, doch keinen größeren Vortheil verschaffen, als die Befreiung von der Herrschaft des letzteren. Daß er frei, daß er „der Knechtschaft unter dem Sündengesetz entschlagen wird, um der Gerechtigkeit zu leben", das ist der höchste Gewinn, den er erringen kann. Den Angriffen des letzteren bleibt er nichtsdestoweniger noch immer ausgesetzt; und seine Freiheit, die beständig angefochten wird, zu behaupten, muß er forthin immer zum Kampfe gerüstet bleiben.

In diesem gefahrvollen Zustande ist der Mensch gleich wohl durch seine eigene Schuld; folglich ist er verbunden, soviel er vermag, wenigstens Kraft anzuwenden, um sich aus demselben herauszuarbeiten. Wie aber? das ist die Frage. — Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht. Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennenden Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten.

Seine Bedürfnisse sind nur klein, und sein Gemüthszustand in Besorgung derselben gemäßigt und ruhig. Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, daß ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, daß diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen. Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zur Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung, als eine bestehende und sich immer ausbreitende, blos auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte; so würde dieses, soviel der einzelne Mensch auch gethan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unablässlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten. — Die Herrschaft des guten Princips, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist also, soviel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn so allein kann für das gute Princip über das Böse ein Sieg gehofft werden. Es ist von der moralischgesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunct für Alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln, und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen.

Man kann eine Verbindung der Menschen unter blosen Tugendgesetzen nach Vorschrift dieser Idee eine ethische, und sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethischbürgerliche (im Gegensatz der

rechtlichbürgerlichen) Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen, und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen; (wie es denn auch, ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte.) Aber jenes hat ein besonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend), und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letzteren wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet, in Ansehung deren das erstere auch ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips) genannt werden kann, wovon die Idee in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohlbegründete objective Realität hat, (als Pflicht sich zu einem solchen Staate zu einigen,) wenn es gleich subjectiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, daß sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschließen würden.

Erste Abtheilung.

Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

I.

Von dem ethischen Naturzustande.

Ein rechtlichbürgerlicher (politischer) Zustand ist das Verhältniß der Menschen unter einander, sofern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen, (die insgesammt Zwangsgesetze sind,) stehen. Ein ethischbürgerlicher Zustand ist der, da sie unter dergleichen zwangsfreien d. i. blosen Tugendgesetzen vereinigt sind.

Sowie nun dem ersteren der rechtliche, (darum aber nicht immer rechtmäßige,) d. i. der juridische Naturzustand entgegengesetzt wird, so wird von dem letzteren der ethische Naturzustand unterschieden. In beiden gibt ein Jeder sich selbst das Gesetz, und es ist kein äußeres, dem er sich sammt allen Anderen unterworfen erkennte. In beiden ist ein Jeder sein eigener Richter, und es ist keine öffentliche machthabende Autorität da, die nach Gesetzen, was in vorkommenden Fällen eines Jeden Pflicht sei, rechtskräftig bestimme und jene in allgemeine Ausübung bringe.

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politische Bürger, als solche, doch im ethischen Naturzustande, und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (in adjecto); weil das letztere

schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt. Wünschen kann es wohl jedes politische gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken. Wehe aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniß des letzteren betrifft, völlig frei: ob er mit anderen Mitbürgern überdem auch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur sofern ein ethisches gemeines Wesen doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen, und eine darauf sich gründende Verfassung enthalten muß, werden diejenigen, die sich freiwillig verbinden, in diesen Zustand zu treten, sich von der politischen Macht nicht, wie sie solche innerlich einrichten, oder nicht einrichten sollen, befehlen, aber wohl Einschränkungen gefallen lassen müssen, nämlich auf die Bedingung, daß darin nichts sei, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerstreite; wiewohl, wenn die erstere Verbindung ächter Art ist, das Letztere ohnedem nicht zu besorgen ist.

Uebrigens, weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen. Daher kann eine Menge in jener Absicht vereinigter Menschen noch nicht das ethische gemeine Wesen selbst, sondern nur eine besondere Gesellschaft heißen, die zur Einhelligkeit mit allen Menschen, (ja aller endlichen vernünftigen Wesen) hinstrebt, um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten, wovon jede partiale Gesellschaft nur eine Vorstellung oder ein Schema ist, weil eine jede selbst wiederum im Verhältniß auf andere dieser Art als im ethischen Naturzustande, sammt allen Un-

vollkommenheiten desselben, befindlich vorgestellt werden kann; (wie es auch mit verschiedenen politischen Staaten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht stehen, ebenso bewandt ist.)

II.

Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden.

Sowie der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges von Jedermann gegen Jedermann ist, so ist auch der ethische Naturzustand ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böse, welches in ihm und zugleich in jedem Anderen angetroffen wird, die sich, (wie oben bemerkt worden,) einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben, und selbst bei dem guten Willen jedes Einzelnen, durch den Mangel eines sie vereinigenden Princips sich, gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen wären, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernen und einander in Gefahr bringen, seiner Herrschaft wiederum in die Hände zu fallen. Sowie nun ferner der Zustand einer gesetzlosen äußeren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgesetzen ein Zustand der Ungerechtigkeit und des Krieges von Jedermann gegen Jedermann ist, aus welchem der Mensch herausgehen soll, um in einen politisch-bürgerlichen zu treten *); so ist der ethische Naturzustand eine öffent-

*) Hobbes' Satz: **status hominum naturalis est *bellum* omnium in omnes**, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: ***est status belli etc.*** Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußeren und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche Feindseligkeiten herrschen; so ist doch der Zustand derselben (**status juridicus**) d. i. das Verhältniß, in und durch welches sie der Rechte (des Erwerbs und der Erhaltung derselben) fähig sind, ein solcher Zustand, in welchem ein Jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen Andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von Anderen hat, oder ihnen gibt, als Jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem Jedermann wider Jedermann beständig gerüstet sein muß. Der zweite Satz desselben: **exeundum esse e statu naturali**, ist eine Folge aus dem ersteren; denn dieser Zustand ist eine continuir-

liche wechselseitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zustand der inneren Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch, so bald wie möglich, herauszukommen sich befleißigen soll.

Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objectiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts bestimmt. Weil aber das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu ebendemselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem solchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, eine von allen moralischen Gesetzen, (die das betreffen, wovon wir wissen, daß es in unserer Gewalt stehe,) ganz unterschiedene Idee ist, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe; so ist die Pflicht, der Art und dem Princip nach, von allen anderen unterschieden. — Man wird schon zum Voraus vermuthen, daß diese Pflicht der Voraussetzung einer anderen Idee, nämlich der eines höheren moralischen Wesens bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden. Allein wir müssen allererst dem Leitfaden jenes sittlichen Bedürfnisses überhaupt nachgehen und sehen, worauf uns dieses führen werde.

---

liche Läsion der Rechte aller Anderen durch die Anmaßung, in seiner eigenen Sache Richter zu sein, und anderen Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als blos seine eigene Willkühr.

III.

Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen.

Wenn ein ethisches gemeines Wesen zu Stande kommen soll, so müssen alle Einzelne einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können. Sollte nun das zu gründende gemeine Wesen ein juridisches sein; so würde die sich zu einem Ganzen vereinigende Menge selbst der Gesetzgeber (der Constitutionsgesetze) sein müssen, weil die Gesetzgebung von dem Princip ausgeht: die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann*), und wo also der allgemeine Wille einen gesetzlichen äußeren Zwang errichtet. Soll das gemeine Wesen aber ein ethisches sein, so kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden. Denn in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen, (welche etwas Innerliches ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann,) zu befördern, da im Gegentheil die letzteren, welches ein juridisches gemeines Wesen ausmachen würde, nur auf die Legalität der Handlungen, die in die Augen fällt, gestellt sind und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede ist. Es muß also ein Anderer, als das Volk sein, der für ein ethisches gemeines Wesen als öffentlich gesetzgebend angegeben werden könnte. Gleichwohl können ethische Gesetze auch nicht als blos von dem Willen dieses Oberen ursprünglich ausgehend, (als Statute, die etwa, ohne daß sein Befehl vorher ergangen, nicht verbindend sein würden,) gedacht werden, weil sie alsdann keine ethischen Gesetze, und die

*) Dieses ist das Princip alles äußeren Rechts.

ihnen gemäße Pflicht nicht freie Tugend, sondern zwangsfähige Rechtspflicht sein würde. Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle *wahren Pflichten*, mithin auch die ethischen *) *zugleich* als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen, und wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, Jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten d. i. als ein *Volk Gottes*, und zwar nach *Tugendgesetzen*, zu denken möglich.

Man könnte sich wohl auch ein Volk Gottes *nach statutarischen Gesetzen* denken, nach solchen nämlich, bei deren Befolgung es nicht auf die Moralität, sondern blos auf die Legalität der Handlungen ankömmt, welches ein juridisches gemeines Wesen sein würde, von welchem zwar Gott der Gesetzgeber, (mithin die *Verfassung* desselben Theokratie) sein würde, Menschen aber, als Priester, welche seine Befehle unmittelbar von ihm empfangen, eine aristokratische *Regierung* führten. Aber eine solche Verfassung, deren Existenz und Form gänzlich auf historischen Gründen beruht, ist nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen moralischgesetzgebenden Vernunft ausmacht, deren Auflösung wir hier allein zu bewirken haben; sie wird

*) Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die blose Willkühr eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen. Die statutarischen bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmäßig sind, so ist die *Beobachtung* derselben zugleich göttliches Gebot. Der Satz: „man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen", bedeutet nur, daß, wenn die letzten etwas gebieten, was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll. Umgekehrt aber, wenn einem politisch bürgerlichen, an sich nicht unmoralischen Gesetze ein dafür gehaltenes göttliches statutarisches entgegengesetzt wird, so ist Grund da, das letztere für untergeschoben anzusehen, weil es einer klaren Pflicht widerstreitet, selbst aber, daß es wirklich auch göttliches Gebot sei, durch empirische Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine sonst bestehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen.

in der historischen Abtheilung als Anstalt nach politischbürgerlichen Gesetzen, deren Gesetzgeber, obgleich Gott, doch äußerlich ist, in Erwägung kommen, anstatt daß wir es hier nur mit einer solchen, deren Gesetzgebung blos innerlich ist, einer Republik unter Tugendgesetzen, d. i. mit einem Volke Gottes, „das fleißig wäre zu guten Werken", zu thun haben.

Einem solchen Volke Gottes kann man die Idee einer Rotte des bösen Princips entgegensetzen, als Vereinigung derer, die seines Theils sind, zur Ausbreitung des Bösen, welchem daran gelegen ist, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen; wiewohl auch hier das die Tugendgesinnungen anfechtende Princip gleichfalls in uns selbst liegt, und nur bildlich als äußere Macht vorgestellt wird.

IV.

Die Idee eines Volks Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders, als in der Form einer Kirche auszuführen.

Die erhabene nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, daß aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?

Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts unthätig zu sein, und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein Jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber (seiner moralischen Bestimmung nach) einer höheren Weisheit überlassen dürfe. Er muß vielmehr so verfahren, als ob Alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung

darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen.

Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist also: „daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe"; aber was haben sie nun zu veranstalten, damit dieses mit ihnen geschehe?

Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbare Kirche heißt, (eine blose Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient.) Die sichtbare ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Sofern eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (in Verhältniß derer, die den Gesetzen derselben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten,) bei sich führt, ist die zu jenem Ganzen (der Kirche) vereinigte Menge die Gemeinde, welche unter ihren Oberen, (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt,) nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhaupts derselben verwalten, und in dieser Beziehung insgesammt Diener der Kirche heißen, sowie im politischen Gemeinwesen das sichtbare Oberhaupt sich selbst bisweilen den obersten Diener des Staats nennt, ob er zwar keinen einzigen Menschen, (gemeiniglich auch nicht einmal das Volksganze selbst) über sich erkennt. Die wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche sind folgende:

1. Die Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben; wozu sie die Anlage in sich enthalten muß: daß nämlich, ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen, (also keine Sectenspaltung.)
2. Die Beschaffenheit (Qualität) derselben; d. i. die Lau-

terkeit, die Vereinigung unter keinen anderen, als moralischen Triebfedern. (Gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei.)

3. Das Verhältniß unter dem Princip der Freiheit, sowohl das innere Verhältniß ihrer Glieder unter einander, als auch das äußere der Kirche zur politischen Macht, beides in einem Freistaat, (also weder Hierarchie, noch Illuminatismus, eine Art von Demokratie, durch besondere Eingebungen, die nach Jedes seinem Kopfe von Anderer ihrer verschieden sein können.)

4. Die Modalität derselben, die Unveränderlichkeit ihrer Constitution nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umständen abzuändernden, blos die Administration derselben betreffenden zufälligen Anordnungen, wozu sie doch auch die sicheren Grundsätze schon in sich selbst (in der Idee ihres Zwecks) a priori enthalten muß. (Also unter ursprünglichen, einmal, gleich als durch ein Gesetzbuch, öffentlich zur Vorschrift gemachten Gesetzen, nicht willkührlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität mangelt, zufällig, dem Widerspruche ausgesetzt und veränderlich sind.)

Ein ethisches gemeines Wesen also, als Kirche d. i. als blose Repräsentantin eines Staats Gottes betrachtet, hat eigentlich keine ihren Grundsätzen nach der politischen ähnliche Verfassung. Diese ist in ihm weder monarchisch (unter einem Papst oder Patriarchen), noch aristokratisch (unter Bischöfen und Prälaten), noch demokratisch (als sectirischer Illuminaten). Sie würde noch am Besten mit der einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater verglichen werden können, sofern sein heiliger Sohn, der seinen Willen weiß und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtschaft steht, die Stelle desselben darin vertritt, daß er seinen Willen diesen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren und so unter einander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten.

V.

Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs=) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am Besten auf eine heilige Schrift gegründet.

Der reine Religionsglaube ist zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann; weil er ein bloser Vernunftglaube ist, der sich Jedermann zur Ueberzeugung mittheilen läßt, indessen daß ein blos auf Facta gegründeter historischer Glaube seinen Einfluß nicht weiter ausbreiten kann, als soweit die Nachrichten, in Beziehung auf das Vermögen, ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, nach Zeit= und Ortsumständen hingelangen können. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals soviel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.

Die Menschen, ihres Unvermögens in Erkenntniß sinnlicher Dinge sich bewußt, ob sie zwar jenem Glauben, (als welcher im Allgemeinen für sie überzeugend sein muß,) alle Ehre widerfahren lassen, sind doch nicht leicht zu überzeugen: daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralischguten Lebenswandel Alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu sein. Sie können sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgend einem Dienst denken, den sie Gott zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den inneren moralischen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankömmt, daß sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven Gehorsam, Gott zu gefallen. Daß sie, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen (sich selbst und andere) erfüllen, eben dadurch auch göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihrem Thun und Lassen, sofern es

Beziehung auf Sittlichkeit hat, beständig im Dienste Gottes sind, und daß es auch schlechterdings unmöglich sei, Gott auf andere Weise näher zu dienen, (weil sie doch auf keine anderen als blos auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluß haben können,) will ihnen nicht in den Kopf. Weil ein jeder großer Herr der Welt ein besonderes Bedürfniß hat, von seinen Unterthanen geehrt und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen gepriesen zu werden, ohne welches er nicht soviel Folgsamkeit gegen seine Befehle, als er wohl nöthig hat, um sie beherrschen zu können, von ihnen erwarten kann, überdem auch der Mensch, so vernunftvoll er auch sein mag, an Ehrenbezeugungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet; so behandelt man die Pflicht, sofern sie zugleich göttliches Gebot ist, als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menschen, und so entspringt der Begriff einer gottesdienstlichen, statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion.

Da alle Religion darin besteht: daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemäßes Verhalten darauf an, zu wissen: wie Gott verehrt (und gehorcht) sein wolle. — Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich blos statutarische, oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letzteren kann ein Jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann. Der Begriff eines nach blosen reinmoralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens läßt uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist. Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen, und in unserer Befolgung derselben die Religion setzen, so ist die Kenntniß derselben nicht durch unsere eigene blose Vernunft, sondern nur durch Offenbarung möglich, welche, sie mag

nun jedem Einzelnen insgeheim oder öffentlich gegeben werden, um durch Tradition oder Schrift unter Menschen fortgepflanzt zu werden, ein historischer, nicht ein reiner Vernunftglaube sein würde. — Es mögen nun aber auch statutarische göttliche Gesetze, (die sich nicht von selbst als verpflichtend, sondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für solche erkennen lassen,) angenommen werden; so ist doch die reine moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht, und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann.

Wenn also die Frage: wie Gott verehrt sein wolle, für jeden Menschen, blos als Mensch betrachtet, allgemeingültig beantwortet werden soll, so ist kein Bedenken hierüber, daß die Gesetzgebung seines Willens nicht sollte blos moralisch sein; denn die statutarische, (welche eine Offenbarung voraussetzt,) kann nur als zufällig und als eine solche, die nicht an jeden Menschen gekommen ist, oder kommen kann, mithin nicht als den Menschen überhaupt verbindend betrachtet werden. Also: „nicht, die da sagen: Herr, Herr! sondern die den Willen Gottes thun"; mithin die nicht durch Hochpreisung desselben (oder seines Gesandten, als eines Wesens von göttlicher Abkunft,) nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen Jeder seinen Willen weiß, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen sein, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leisten.

Wenn wir uns aber nicht blos als Menschen, sondern auch als Bürger in einem göttlichen Staate auf Erden zu betragen, und auf die Existenz einer solchen Verbindung unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten, so scheint die Frage: wie Gott in einer Kirche (als einer Gemeinde Gottes) verehrt sein wolle, nicht durch blose Vernunft beantwortlich zu sein, sondern einer statutarischen, uns nur durch Offenbarung kund werden=

den Gesetzgebung, mithin eines historischen Glaubens, welchen man im Gegensatz mit dem reinen Religionsglauben den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen. Denn bei dem ersteren kömmt es blos auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nämlich die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten, als seiner Gebote, an; eine Kirche aber als Vereinigung vieler Menschen unter solchen Gesinnungen zu einem moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an sich zufällig und mannigfaltig ist, mithin ohne göttliche statutarische Gesetze nicht als Pflicht erkannt werden kann. Aber diese Form zu bestimmen, darf darum nicht sofort als ein Geschäft des göttlichen Gesetzgebers angesehen werden, vielmehr kann man mit Grunde annehmen, der göttliche Wille sei: daß wir die Vernunftidee eines solchen gemeinen Wesens selbst ausführen, und ob die Menschen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg versucht haben möchten, sie dennoch nicht aufhören sollen, nöthigenfalls durch neue Versuche, welche die Fehler der vorigen bestmöglichst vermeiden, diesem Zwecke nachzustreben; indem dieses Geschäft, welches zugleich für sie Pflicht ist, gänzlich ihnen selbst überlassen ist. Man hat also nicht Ursache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche statutarische zu halten, vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letzteren zu bessern, oder wohl gar Usurpation höheren Ansehens, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen; wobei es aber doch ebensowohl Eigendünkel sein würde, schlechtweg zu leugnen, daß die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung sein könne, wenn sie, so viel wir einsehen, mit der moralischen Religion in der größten Einstimmung ist, und noch dazukommt, daß, wie sie ohne die gehörig vorbereiteten Fortschritte des Publicums in Religionsbegriffen auf einmal habe erscheinen können, nicht wohl eingesehen werden kann. In der Zwei-

felhaftigkeit dieser Aufgabe nun, ob Gott oder die Menschen selbst eine Kirche gründen sollen, beweist sich der Hang der letzteren zu einer gottesdienstlichen Religion (cultus), und weil diese auf willkührlichen Vorschriften beruht, zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze, unter der Voraussetzung, daß über dem besten Lebenswandel, (den der Mensch nach Vorschrift der rein moralischen Religion immer einschlagen mag,) doch noch eine durch Vernunft nicht erkennbare, sondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung hinzukommen müsse; womit es unmittelbar auf Verehrung des höchsten Wesens (nicht vermittelst der durch Vernunft uns schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote) angesehen ist. Hiedurch geschieht es nun, daß Menschen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Ansehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion niemals für an sich nothwendig halten werden; sondern nur um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze, und Beobachtung der zu Form der Kirche, (die doch selbst blos Mittel ist,) gehörigen Vorschriften, wie sie sagen, ihrem Gott zu dienen; obgleich alle diese Observanzen im Grunde moralischindifferente Handlungen sind, eben darum aber, weil sie blos um seinetwillen geschehen sollen, für ihm desto gefälliger gehalten werden. Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen, natürlicher Weise *) vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher, als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen,) Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geistliche (Lehrer der rein moralischen Religion) und sind es mehrentheils auch noch im Range und Werthe, den ihnen die große Menge zugesteht.

Wenn es nun also einmal nicht zu ändern steht, daß nicht ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben,

*) †) Moralischer Weise sollte es umgekehrt zugehen.

†) Zusatz der zweiten Ausg.

als Behikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des letzteren beigegeben werde, so muß man auch eingestehen, daß die unveränderliche Aufbehaltung desselben, die allgemeine einförmige Ausbreitung, und selbst die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung schwerlich durch Tradition, sondern nur durch Schrift, die selbst wiederum als Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung sein muß, hinreichend gesorgt werden kann; denn das fördert das Bedürfniß der Menschen, um ihrer gottesdienstlichen Pflicht gewiß zu sein. Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei diesen am Meisten), die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die größte Achtung, und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den alle Einwürfe niederschlagenden Machtspruch: da steht's geschrieben. Daher heißen auch die Stellen desselben, die einen Glaubenspunct darlegen sollen, schlechthin Sprüche. Die bestimmten Ausleger einer solchen Schrift sind eben durch dieses ihr Geschäft selbst gleichsam geweihte Personen, und die Geschichte beweist, daß kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können; indessen daß der, so sich auf Tradition und alte öffentliche Observanzen gründete, in der Zerrüttung des Staats zugleich seinen Untergang fand. Glücklich*)! wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (als Behikeln ihrer Introduction) in die beste Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, sowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit, sich den Ursprung einer solchen durch dasselbe vorgegangenen Erleuchtung des Menschengeschlechts

---

*) Ein Ausdruck für alles Gewünschte, oder Wünschenswerthe, was wir doch weder voraussehen, noch durch unsere Bestrebung nach Erfahrungsgesetzen herbeiführen können; von dem wir also, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen anderen, als eine gütige Vorsehung anführen können.

nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen, das Ansehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann.

Nun noch Einiges, was diesem Begriffe eines Offenbarungsglaubens anhängt.

Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben. — Man kann hinzusetzen, daß in den mancherlei sich, der Verschiedenheit ihrer Glaubensarten wegen, von einander absondernden Kirchen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein kann.

Es ist daher schicklicher, (wie es auch wirklich mehr im Gebrauche ist), zu sagen: dieser Mensch ist von diesem oder jenem (Jüdischen, Muhammedanischen, christlichen, katholischen, Lutherischen) Glauben, als: er ist von dieser oder jener Religion. Der letztere Ausdruck sollte billig nicht einmal in der Anrede an das große Publicum (in Katechismen und Predigten) gebraucht werden; denn er ist diesen zu gelehrt und unverständlich; wie denn auch die neueren Sprachen für ihn kein gleichbedeutendes Wort liefern. Der gemeine Mann versteht darunter jederzeit seinen Kirchenglauben, der ihm in die Sinne fällt, anstatt daß Religion innerlich verborgen ist und auf moralische Gesinnungen ankömmt. Man thut den Meisten zu viel Ehre an, von ihnen zu sagen: sie bekennen sich zu dieser oder jener Religion; denn sie kennen und verlangen keine; der statutarische Kirchenglaube ist Alles, was sie unter diesem Worte verstehen. Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten, welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut bespritzt haben, nie etwas Anderes, als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen, und der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber, daß man ihn hinderte, seiner Religion anzuhängen, (denn das kann keine äußere Gewalt,) sondern daß man ihm seinen Kirchenglauben öffentlich zu befolgen nicht erlaubte.

Wenn nun eine Kirche sich selbst, wie gewöhnlich geschieht, für die einige allgemeine ausgibt, (ob sie zwar auf einen besonderen

Offenbarungsglauben gegründet ist, der als historisch nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann,) so wird der, welcher ihren (besonderen) Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt, und von ganzem Herzen gehaßt; der nur zum Theil (im Nichtwesentlichen) davon abweicht, ein Irrgläubiger, und wenigstens als ansteckend vermieden. Bekennt er sich endlich zwar zu derselben Kirche, weicht aber doch im Wesentlichen des Glaubens derselben, (was man nämlich dazu macht,) von ihr ab, so heißt er, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet, ein Ketzer*), und wird, so wie ein Aufrührer, noch für strafbarer gehalten, als ein äußerer Feind, und von der Kirche durch einen Bannfluch, (dergleichen die Römer über den aussprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging,) ausgestoßen und allen Höllengöttern übergeben. Die angemaßte alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer oder Häupter einer Kirche in dem Puncte des Kirchenglaubens heißt Orthodoxie, welche man wohl in despotische (brutale) und liberale Orthodoxie eintheilen könnte. — Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgibt, eine katholische, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche Anderer verwahrt, (ob sie gleich diese öfters selbst gerne ausüben möchte, wenn sie könnte,) eine protestantische Kirche genannt werden soll; so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken, und dagegen noch mehrere anstößige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die erste von Männern einer sich erweiternden Denkungsart, (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist,) gegen welche die

*) Die Mongolen nennen Tibet (nach Georgii Alphab. Tibet. pag. 11) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuserbewohner, um diese von sich, als in Wüsten unter Zelten lebenden Nomaden zu unterscheiden, woraus der Name der Chadzaren, und aus diesem der der Ketzer entsprungen ist; weil jene dem Tibetanischen Glauben (der Lama's), der mit dem Manichäismus übereinstimmt, vielleicht auch wohl von daher seinen Ursprung nimmt, anhänglich waren und ihn bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten; daher auch eine geraume Zeit hindurch die Namen Haeretici und Manichaei als gleichbedeutend im Gebrauch waren.

letzteren mit ihrer eingeschränkten gar sehr, doch keineswegs zu ihrem Vortheil abstechen.

VI.

Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.

Wir haben angemerkt, daß, obzwar eine Kirche das wichtigste Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmäßigen Anspruchs auf Allgemeinheit entbehrt, wenn sie sich auf einen Offenbarungsglauben, der als historischer, (obwohl durch Schrift weit ausgebreiteter, und der spätesten Nachkommenschaft zugesicherter) Glaube, doch keiner allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig ist, gründet, dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung u. dgl. zu verlangen, (worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemein zu introduciren, wirklich auch Rücksicht nehmen muß,) irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich schon vor sich findet, müsse benutzt werden.

Um aber nun mit einem solchen empirischen Glauben, den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die Hände gespielt hat, die Grundlage eines moralischen Glaubens zu vereinigen, (er sei nun Zweck nur oder Hülfsmittel,) dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert, d. i. durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote, (was das Wesentliche aller Religion ausmacht,) hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes (der Offenbarung) oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer

solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt*). — Man wird auch finden, daß es mit allen alten und neueren zum Theil in heiligen Büchern abgefaßten Glaubensarten jederzeit so ist gehalten worden, und daß vernünftige wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselbe ihrem wesentlichen Inhalte nach, nachgerade mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung brachten. Die Moralphilosophen unter den Griechen und nachher den Römern machten es nachgerade mit ihrer fabelhaften Götterlehre ebenso. Sie wußten den gröbsten Polytheismus doch zuletzt als blose symbolische Vorstellung der Eigenschaften des einigen göttlichen Wesens auszubeuten, und den mancherlei lasterhaften Handlungen,

---

*)†) Um dieses an einem Beispiel zu zeigen, nehme man Psalm LIX, V. 11—16, wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entsetzen weit geht, angetroffen wird. Michaelis (Moral 2ter Theil S. 202) billigt dieses Gebet und setzt hinzu: „die Psalmen sind inspirirt; wird in diesen um Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht sein und wir sollen keine heiligere Moral haben, als die Bibel." Ich halte mich hier an den letzteren Ausdruck und frage, ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse? — Ohne nun einmal auf die Stelle des N. T.: „Zu den Alten wurde gesagt u. s. w.; ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen u. s. w." Rücksicht zu nehmen, wie diese, die auch inspirirt ist, mit jener zusammen bestehen könne, werde ich versuchen, sie entweder meinen für sich bestehenden sittlichen Grundsätzen anzupassen, (daß etwa hier nicht leibliche, sondern unter dem Symbol derselben, die uns weit verderblicheren unsichtbaren Feinde, nämlich böse Neigungen, verstanden werden, die wir wünschen müssen völlig unter den Fuß zu bringen,) oder will dieses nicht angehen, so werde ich lieber annehmen: daß diese Stelle gar nicht im moralischen Sinn, sondern nach dem Verhältniß, in welchem sich die Juden zu Gott, als ihrem politischen Regenten, betrachteten, zu verstehen sei, so wie auch eine andere Stelle der Bibel, da es heißt: „die Rache ist mein; Ich will vergelten, spricht der Herr!" die man gemeiniglich als moralische Warnung vor Selbstrache auslegt, ob sie gleich wahrscheinlich nur das in jedem Staat geltende Gesetz andeutet, Genugthuung wegen Beleidigungen im Gerichtshofe des Oberhauptes nachzusuchen; wo die Rachsucht des Klägers gar nicht für gebilligt angesehen werden darf, wenn der Richter ihm verstattet, auf noch so harte Strafe, als er will, anzutragen.

†) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

oder auch wilden, aber doch schönen Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn unterzulegen, der einen Volksglauben, (welchen zu vertilgen nicht einmal rathsam gewesen wäre, weil daraus vielleicht ein dem Staat noch gefährlicherer Atheismus hätte entstehen können,) einer allen Menschen verständlichen und allein ersprießlichen moralischen Lehre nahe brachte. Das spätere Judenthum und selbst das Christenthum besteht aus solchen zum Theil sehr gezwungenen Deutungen, aber beides zu ungezweifelt guten und für alle Menschen nothwendigen Zwecken. Die Muhammedaner wissen, (wie Reland zeigt,) der Beschreibung ihres, aller Sinnlichkeit geweihten Paradieses sehr gut einen geistigen Sinn unterzulegen, und eben das thun die Indier mit der Auslegung ihres Vedas, wenigstens für den aufgeklärteren Theil ihres Volks. — Daß sich dies aber thun läßt, ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens sehr zu verstoßen, kommt daher: weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Aeußerungen blos auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen, und zu diesem Behuf selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlaßten, hiedurch aber auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs selbst in diese Dichtungen, obzwar unvorsätzlich, gelegt haben. — Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, vorausgesetzt, daß man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sei von ihnen auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses dahingestellt sein läßt, und nur die Möglichkeit, die Verfasser derselben so zu verstehen, annimmt. Denn selbst das Lesen dieser heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. — (Der Geschichtsglaube ist „todt an ihm selber," d. i. für sich, als Bekenntniß betrachtet, enthält er nichts, was einen moralischen Werth für uns hätte.)

Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben, als einer solchen, sein: „alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w." und da das Letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Princip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist „der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet." Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen zu Handlungen belebt, und er bezieht Alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muß von dem Princip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und „man kann das ewige Leben darin nur finden, sofern sie von diesem Princip zeuget."

Diesem Schriftausleger ist nun noch ein anderer beigesellt, aber untergeordnet, nämlich der Schriftgelehrte. Das Ansehen der Schrift, als des würdigsten, und jetzt in dem aufgeklärtesten Welttheile einzigen Instruments der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche, macht den Kirchenglauben aus, der als Volksglaube nicht vernachlässigt werden kann, weil dem Volke keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu sein scheint, die auf blose Vernunft gegründet ist, und es göttliche Offenbarung, mithin auch eine historische Beglaubigung ihres Ansehens durch die Deduction ihres Ursprungs fordert. Weil nun menschliche Kunst und Weisheit nicht bis zum Himmel hinaufsteigen kann, um das Creditiv der Sendung des ersten Lehrers selbst nachzusehen, sondern sich mit den Merkmalen, die, außer dem Inhalt, noch von der Art, wie ein solcher Glaube introducirt worden, hergenommen werden können, d. i. mit menschlichen Nachrichten begnügen muß, die nachgerade in sehr alten Zeiten und jetzt todten Sprachen aufgesucht werden müssen, um sie nach ihrer historischen Glaubhaftigkeit zu würdigen;

so wird Schriftgelehrsamkeit erfordert werden, um eine auf heilige Schrift gegründete Kirche, nicht eine Religion, (denn die muß, um allgemein zu sein, jederzeit auf blose Vernunft gegründet sein,) im Ansehen zu erhalten; wenn diese gleich nichts mehr ausmacht, als daß jener ihr Ursprung nichts in sich enthält, was die Annahme derselben als unmittelbarer göttlichen Offenbarung unmöglich machte; welches hinreichend sein würde, um diejenigen, welche in dieser Idee besondere Stärkung ihres moralischen Glaubens zu finden meinen, und sie daher gerne annehmen, daran nicht zu hindern. — Aber nicht blos die Beurkundung, sondern auch die Auslegung der heiligen Schrift bedarf aus derselben Ursache Gelehrsamkeit. Denn wie will der Ungelehrte, der sie nur in Uebersetzungen lesen kann, von dem Sinne derselben gewiß sein? daher der Ausleger, welcher auch die Grundsprache inne hat, doch noch ausgebreitete historische Kenntniß und Kritik besitzen muß, um aus dem Zustande, den Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständniß geöffnet werden kann.

Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde. Es fällt in die Augen: daß diese an öffentlichem Gebrauche ihrer Einsichten und Entdeckungen in diesem Felde vom weltlichen Arm schlechterdings nicht können gehindert und an gewisse Glaubenssätze gebunden werden; weil sonst Laien die Kleriker nöthigen würden, in ihre Meinung einzutreten, die jene doch nur von dieser ihrer Belehrung her haben. Wenn der Staat nur dafür sorgt, daß es nicht an gelehrten und ihrer Moralität nach im guten Rufe stehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenwesens verwalten, deren Gewissen er diese Besorgung anvertraut, so hat er Alles gethan, was seine Pflicht und Befugniß mit sich bringen. Diese selbst aber in die Schule zu führen und sich mit ihren Streitigkeiten zu befassen, (die, wenn sie nur nicht von Kanzeln geführt werden, das Kirchenpublicum im völligen Frieden lassen,) ist eine Zumuthung, die das Publicum an den Gesetzgeber

nicht ohne Unbescheidenheit thun kann, weil sie unter seiner Würde ist †).

Aber es tritt noch ein dritter Prätendent zum Amte eines Auslegers auf, welcher weder Vernunft, noch Gelehrsamkeit, sondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Ursprung zu erkennen. Nun kann man freilich nicht in Abrede ziehen, daß, „wer ihrer Lehre folgt, und das thut, was sie vorschreibt, allerdings finden wird, daß sie von Gott sei," und daß selbst der Antrieb zu guten Handlungen und zur Rechtschaffenheit im Lebenswandel, den der Mensch, der sie liest oder ihren Vortrag hört, fühlen muß, ihn von der Göttlichkeit derselben überführen müsse; weil er nichts Anderes, als die Wirkung von dem den Menschen mit inniglicher Achtung erfüllenden moralischen Gesetze ist, welches darum auch als göttliches Gebot angesehen zu werden verdient. Aber so wenig, wie aus irgend einem Gefühl Erkenntniß der Gesetze, und daß diese moralisch sind, eben so wenig und noch weniger kann durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert und ausgemittelt werden; weil zu derselben Wirkung mehr, als eine Ursache Statt finden kann, in diesem Falle aber die blose Moralität des Gesetzes (und der Lehre), durch die Vernunft erkannt, die Ursache derselben ist, und selbst in dem Falle der blosen Möglichkeit dieses Ursprungs es Pflicht ist, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerei Thür und Thor öffnen, und nicht selbst das unzweideutige moralische Gefühl durch die Verwandtschaft mit jedem anderen phantastischen um seine Würde bringen will. — Gefühl, wenn das Gesetz, woraus, oder auch, wornach es erfolgt, vorher bekannt ist, hat Jeder nur für sich, und kann es Anderen nicht zumuthen, also auch nicht als einen Probirstein der Aechtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern

†) Die Worte: „weil sie unter seiner Würde ist". sind Zusatz der 2. Ausg.

enthält nur die Art, wie das Subject in Ansehung seiner Lust oder Unlust afficirt wird, worauf gar keine Erkenntniß gegründet werden kann. —

Es gibt also keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen anderen Ausleger desselben, als reine Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit, (welche das Historische derselben angeht,) von welchen der erstere allein authentisch und für alle Welt gültig, der zweite aber nur doctrinal ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes sich beständig erhaltendes System zu verwandeln. Was aber diesen betrifft, so ist es nicht zu ändern, daß der historische Glaube nicht endlich ein bloser Glaube an Schriftgelehrte und ihre Einsicht werde; welches freilich der menschlichen Natur nicht sonderlich zur Ehre gereicht, aber doch durch die öffentliche Denkfreiheit wiederum gut gemacht wird, dazu diese deshalb um desto mehr berechtigt ist, weil nur dadurch, daß Gelehrte ihre Auslegungen Jedermanns Prüfung aussetzen, selbst aber auch zugleich für bessere Einsicht immer offen und empfänglich bleiben, sie auf das Zutrauen des gemeinen Wesens zu ihren Entscheidungen rechnen können.

VII.

Der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes.

Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre Allgemeinheit; hievon aber ist wiederum das Merkmal ihre Nothwendigkeit und ihre nur auf eine einzige Art mögliche Bestimmbarkeit. Nun hat der historische Glaube, (der auf Offenbarung, als Erfahrung, gegründet ist,) nur particuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist, worauf er beruht, und enthält, wie alle Erfahrungserkenntniß, nicht das Bewußtsein, daß der geglaubte

Gegenstand so und nicht anders sein müsse, sondern nur, daß er so sei, in sich; mithin enthält er zugleich das Bewußtsein seiner Zufälligkeit. Also kann er zwar zum Kirchenglauben, (deren es mehrere geben kann,) zulangen, aber nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. — Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäß) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewußtsein, daß er blos ein solches sei, und dieser, als Kirchenglaube, ein Princip bei sich führe, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, so kann eine solche Kirche immer die wahre heißen; da aber über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die streitende Kirche genennet werden; doch mit der Aussicht, endlich in die unveränderliche und Alles vereinigende, triumphirende auszuschlagen! Man nennt den Glauben jedes Einzelnen, der die moralische Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit sich führt, ewig glückselig zu sein, den seligmachenden Glauben. Dieser kann also auch nur ein einziger sein, und bei aller Verschiedenheit des Kirchenglaubens doch in Jedem angetroffen werden, in welchem er, sich auf sein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend, praktisch ist. Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist dagegen ein Frohn- und Lohnglaube (**fides mercenaria, servilis**), und kann nicht für den seligmachenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist. Denn dieser muß ein freier, auf lauter Herzensgesinnungen gegründeter (**fides ingenua**) Glaube sein. Der erstere wähnt durch Handlungen (des **cultus**), welche (obzwar mühsam) doch für sich keinen moralischen Werth haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anstatt daß der letztere dazu eine moralisch gute Gesinnung als nothwendig voraussetzt.

Der seligmachende Glaube enthält zwei Bedingungen seiner Hoffnung der Seligkeit; die eine in Ansehung dessen, was er selbst

nicht thun kann, nämlich seine geschehenen Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeschehen zu machen, die andere in Ansehung dessen, was er selbst thun kann und soll, nämlich in einem neuen seiner Pflicht gemäßen Leben zu wandeln. Der erstere Glaube ist der an eine Genugthuung, (Bezahlung für seine Schuld, Erlösung, Versöhnung mit Gott,) der zweite ist der Glaube, in einem ferner zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können. — Beide Bedingungen machen nur einen Glauben aus und gehören nothwendig zusammen. Man kann aber die Nothwendigkeit einer Verbindung nicht anders einsehen, als wenn man annimmt, es lasse sich eine von der anderen ableiten, also, daß entweder der Glaube an die Lossprechung von der auf uns liegenden Schuld den guten Lebenswandel, oder daß die wahrhafte und thätige Gesinnung eines jederzeit zu führenden guten Lebenswandels den Glauben an jene Lossprechung, nach dem Gesetze moralisch wirkender Ursachen, hervorbringe.

Hier zeigt sich nun eine merkwürdige Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst, deren Auflösung, oder, wenn diese nicht möglich sein sollte, wenigstens Beilegung es allein ausmachen kann, ob ein historischer (Kirchen-) Glaube jederzeit als wesentliches Stück des seligmachenden, über den reinen Religionsglauben hinzukommen müsse, oder ob er als bloses Leitmittel endlich, wie ferne diese Zukunft auch sei, in den reinen Religionsglauben übergehen könne.

1. Vorausgesetzt: daß für die Sünden des Menschen eine Genugthuung geschehen sei, so ist zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder sie gern auf sich beziehen möchte, und wenn es blos aufs Glauben ankömmt, (welches soviel, als Erklärung bedeutet, er wolle, sie sollte auch für ihn geschehen sein,) deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nöthig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugthuung zu glauben und sie, (wie die Juristen sagen,) utiliter anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermaßen (mit der Wurzel sogar), daß auch fürs

Künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat, von diesem Glauben und der Acceptation der angebotenen Wohlthat die unausbleibliche Folge sein werde. Diesen Glauben kann kein überlegender Mensch, so sehr auch die Selbstliebe öfters den blosen Wunsch eines Gutes, wozu man nichts thut oder thun kann, in Hoffnung verwandelt, als werde sein Gegenstand durch die blose Sehnsucht gelockt von selbst kommen, in sich zuwege bringen. Man kann dieses sich nicht anders möglich denken, als daß der Mensch sich diesen Glauben selbst als ihm himmlisch eingegeben, und so als etwas, worüber er seiner Vernunft weiter keine Rechenschaft zu geben nöthig hat, betrachte. Wenn er dies nicht kann, oder noch zu aufrichtig ist, ein solches Vertrauen als bloses Einschmeichelungsmittel in sich zu erkünsteln, so wird er, bei aller Achtung für eine solche überschwengliche Genugthuung, bei allem Wunsche, daß eine solche auch für ihn offen stehen möge, doch nicht umhin können, sie nur als bedingt anzusehen, nämlich daß sein, so viel in seinem Vermögen ist, gebesserter Lebenswandel vorhergehen müsse, um auch nur den mindesten Grund zur Hoffnung zu geben, ein solches höheres Verdienst könne ihm zu Gute kommen. — Wenn also das historische Erkenntniß von dem letzteren zum Kirchenglauben, der erstere aber als Bedingung zum reinen moralischen Glauben gehört, so wird dieser vor jenem vorhergehen müssen.

2. Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist, wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen Menschen zu machen; wenn er, sich der Vergehungen, deren er sich bisher schuldig gemacht hat, bewußt, noch unter der Macht des bösen Princips steht und in sich kein hinreichendes Vermögen antrifft, es künftighin besser zu machen? Wenn er nicht die Gerechtigkeit, die er selbst wider sich erregt hat, durch fremde Genugthuung als versöhnt, sich selbst aber durch diesen Glauben gleichsam als neugeboren ansehen und so allererst einen neuen Lebenswandel antreten kann, der alsdann die Folge von dem mit ihm vereinigten guten Princip sein würde, worauf will er seine

Hoffnung, ein Gott gefälliger Mensch zu werden, gründen? — Also muß der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerstreitet. Dieser Streit kann nicht durch Einsicht in die Causalbestimmung der Freiheit des menschlichen Wesens, d. i. der Ursachen, welche machen, daß ein Mensch gut oder böse wird, also nicht theoretisch ausgeglichen werden; denn diese Frage übersteigt das ganze Speculationsvermögen unserer Vernunft. Aber fürs Praktische, wo nämlich nicht gefragt wird, was physisch, sondern was moralisch für den Gebrauch unserer freien Willkühr das Erste sei, wovon wir nämlich den Anfang machen sollen, ob vom Glauben an das, was Gott unsertwegen gethan hat, oder von dem, was wir thun sollen, um dessen, (es mag auch bestehen, worin es wolle,) würdig zu werden, ist kein Bedenken, für das Letztere zu entscheiden.

Denn die Annehmung des ersten Requisits zur Seligmachung, nämlich des Glaubens an eine stellvertretende Genugthuung, ist allenfalls blos für den theoretischen Begriff nothwendig; wir können die Entsündigung uns nicht anders begreiflich machen. Dagegen ist die Nothwendigkeit des zweiten Princips praktisch und zwar rein moralisch: wir können sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugthuenden Verdienstes und so der Seligkeit theilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unsere Bestrebung in Befolgung jeder Menschenpflicht qualificiren, welche letztere die Wirkung unserer eigenen Bearbeitung, und nicht wiederum ein fremder Einfluß sein muß, dabei wir passiv sind, Denn da das letztere Gebot unbedingt ist, so ist es auch nothwendig, daß der Mensch es seinem Glauben als Maxime unterlege, daß er nämlich von der Besserung des Lebens anfange, als der obersten Bedingung, unter der allein ein seligmachender Glaube Statt finden kann.

Der Kirchenglaube, als ein historischer, fängt mit Recht von dem ersteren an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält, (in welchem der eigentliche Zweck liegt,) so

muß das, was in diesem als einem praktischen die Bedingung ist, nämlich die Maxime des Thuns, den Anfang machen, und die des Wissens oder theoretischen Glaubens nur die Befestigung und Vollendung der ersteren bewirken.

Hiebei kann noch angemerkt werden, daß nach dem ersten Princip der Glaube, (nämlich der an eine stellvertretende Genugthuung) dem Menschen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höheren Einfluß gewirkt, ihm zur Gnade angerechnet werden würde. — Nach dem zweiten Princip aber ist es umgekehrt. Denn nach diesem ist der gute Lebenswandel, als oberste Bedingung der Gnade, unbedingte Pflicht, dagegen die höhere Genugthuung eine blose Gnadensache. — Dem ersteren wirft man (oft nicht mit Unrecht) den gottesdienstlichen Aberglauben vor, der einen sträflichen Lebenswandel doch mit der Religion zu vereinigen weiß; dem zweiten den naturalistischen Unglauben, welcher mit einem sonst vielleicht auch wohl exemplarischen Lebenswandel Gleichgültigkeit oder wohl gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung verbindet. — Das wäre aber den Knoten (durch eine praktische Maxime) zerhauen, anstatt ihn (theoretisch) aufzulösen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt ist. — Zu Befriedigung des letzteren Ansinnens kann indessen Folgendes dienen. — Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und also einerlei, ob ich von ihm, als rationalem Glauben, oder vom Princip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen ist der Glaube an ebendasselbe Urbild in der Erscheinung (an den Gottmenschen), als empirischer (historischer) Glaube, nicht einerlei mit dem Princip des guten Lebenswandels, (welches ganz rational sein muß,) und es wäre ganz etwas Anderes, von einem solchen*)

*) †) Der die Existenz einer solchen Person auf historische Beweisthümer gründen muß.

†) Zusatz der 2. Ausg.

anfangen und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. Sofern wäre also ein Widerstreit zwischen den obigen zwei Sätzen. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen, (weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen läßt, er jenem gemäß befunden wird,) eigentlich das Object des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. — Also sind hier nicht zwei an sich verschiedene Principien, von deren einem oder dem anderen anzufangen, entgegengesetzte Wege einzuschlagen wären, sondern nur eine und dieselbe praktische Idee, von der wir ausgehen, einmal, sofern sie das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal, sofern sie es als in uns befindlich, beidemal aber, sofern sie es als Richtmaaß unseres Lebenswandels vorstellt; und die Antinomie ist also nur scheinbar; weil sie ebendieselbe praktische Idee nur in verschiedener Beziehung genommen, durch einen Mißverstand für zwei verschiedene Principien ansieht. — Wollte man aber den Geschichtsglauben an die Wirklichkeit einer solchen einmal in der Welt vorgekommenen Erscheinung zur Bedingung des allein seligmachenden Glaubens machen, so wären es allerdings zwei ganz verschiedene Principien, (das eine empirisch, das andere rational,) über die, ob man von einem oder dem anderen ausgehen und anfangen müßte, ein wahrer Widerstreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Vernunft je würde schlichten können. — Der Satz: man muß glauben, daß es einmal einen Menschen, der durch seine Heiligkeit und Verdienst sowohl für sich (in Ansehung seiner Pflicht), als auch für alle Andere (und deren Ermangelung in Ansehung ihrer Pflicht) genug gethan, gegeben habe, (wovon uns die Vernunft nichts sagt,) um zu hoffen, daß wir selbst in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens selig werden können, dieser Satz sagt ganz etwas Anderes, als folgender: man muß mit allen Kräften der heiligen Gesinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels

nachstreben, um glauben zu können, daß die (uns schon durch die Vernunft versicherte) Liebe desselben zur Menschheit, sofern sie seinem Willen nach allem ihrem Vermögen nachstrebt, in Rücksicht auf die redliche Gesinnung, den Mangel der That, auf welche Art es auch sei, ergänzen werde. — Das Erste aber steht nicht in jedes (auch des ungelehrten) Menschen Vermögen. Die Geschichte beweist, daß in allen Religionsformen dieser Streit zweier Glaubensprincipien obgewaltet hat; denn Expiationen hatten alle Religionen, sie mochten sie nun setzen, worein sie wollten. Die moralische Anlage in jedem Menschen aber ermangelte ihrerseits auch nicht, ihre Forderungen hören zu lassen. Zu aller Zeit klagten aber doch die Priester mehr, als die Moralisten; jene nämlich laut (und unter der Aufforderung an Obrigkeiten, dem Unwesen zu steuern,) über Vernachlässigung des Gottesdienstes, welcher, das Volk mit dem Himmel zu versöhnen und Unglück vom Staat abzuwenden, eingeführt war; diese dagegen über den Verfall der Sitten, den sie sehr auf die Rechnung jener Entsündigungsmittel schrieben, wodurch die Priester es Jedermann leicht machten, sich wegen der gröbsten Laster mit der Gottheit auszusöhnen. In der That, wenn ein unerschöpflicher Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden schon vorhanden ist, da man nur hinlangen darf, (und bei allen Ansprüchen, die das Gewissen thut, auch ohne Zweifel zu allererst hinlangen wird,) um sich schuldenfrei zu machen, indessen daß der Vorsatz des guten Lebenswandels, bis man wegen jener allererst im Reinen ist, ausgesetzt werden kann; so kann man sich nicht leicht andere Folgen eines solchen Glaubens denken. — Würde aber sogar dieser Glaube selbst so vorgestellt, als ob er eine so besondere Kraft und einen solchen mystischen (oder magischen) Einfluß habe, daß, ob er zwar, so viel wir wissen, für blos historisch gehalten werden sollte, er doch, wenn man ihm und den damit verbundenen Gefühlen nachhängt, den ganzen Menschen von Grunde aus zu bessern, (einen neuen Menschen aus ihm zu machen) im Stande sei; so müßte dieser Glaube selbst als unmittelbar vom Himmel (mit und unter dem historischen Glauben) ertheilt und

eingegeben angesehen werden, wo denn Alles selbst mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Rathschluß Gottes hinausläuft; „er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will*)", welches nach dem Buchstaben genommen, der salto mortale der menschlichen Vernunft ist.

Es ist also eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählig losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, „damit Gott sei Alles in Allem." — Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind" und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie

---

*) Das kann wohl so ausgelegt werden: kein Mensch kann mit Gewißheit sagen, woher dieser ein guter, jener ein böser Mensch (beide comparative) wird, da oftmals die Anlage zu diesem Unterschiede schon in der Geburt anzutreffen zu sein scheint, bisweilen auch Zufälligkeiten des Lebens, für die Niemand kann, hierin einen Ausschlag geben; eben so wenig auch, was aus ihm werden könne. Hierüber müssen wir also das Urtheil dem Allsehenden überlassen, welches hier so ausgedrückt wird, als ob, ehe sie geboren wurden, sein Rathschluß über sie ausgesprochen, einem Jeden seine Rolle vorgezeichnet habe, die er einst spielen sollte. Das Vorhersehen ist in der Ordnung der Erscheinungen für den Welturheber, wenn er hiebei selbst anthropopathisch gedacht wird, zugleich ein Vorherbeschließen. In der übersinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freiheitsgesetzen, wo die Zeit wegfällt, ist es blos ein allsehendes Wissen, ohne, warum der eine Mensch so, der andere nach entgegengesetzten Grundsätzen verfährt, erklären und doch auch zugleich mit der Freiheit des Willens vereinigen zu können.

zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist.“ Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der Alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war. — Das Alles ist nicht von einer äußeren Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung thut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfassung einmal versehen worden, Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigstens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern ist. — In dem Princip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenen göttlichen, (obzwar nicht empirischen) Offenbarung, muß der Grund zu jenem Ueberschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher einmal aus reifer Ueberlegung gefaßt, durch allmählig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, sofern sie ein menschliches Werk sein soll; denn was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen, und lassen sich nicht planmäßig, der Freiheit unbeschadet, einleiten. —

Man kann aber mit Grunde sagen: „daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei,“ wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat; obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn weil dieses Princip den Grund einer continuirlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm als in einem sich entwickelnden und in der Folge

wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise), welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll. Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menschen der Grund sowohl der Einsicht, als des Herzensantheils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzutheilen. Die Hemmung durch politische bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustoßen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten, (was, nachdem sie es einmal ins Auge gefaßt haben, ihre Gedanken nie verläßt,) noch desto inniglicher zu machen*).

---

*) Dem Kirchenglauben kann, ohne daß man ihm weder den Dienst aufsagt, noch ihn befehdet, sein nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moralischen) Religion abgenommen werden, und so, bei Verschiedenheit statutarischer Glaubensarten, Verträglichkeit der Anhänger derselben unter einander durch die Grundsätze der einigen Vernunftreligion, wohin die Lehrer alle jene Satzungen und Observanzen auszulegen haben, gestiftet werden; bis man mit der Zeit, vermöge der überhandgenommenen wahren Aufklärung, (einer Gesetzlichkeit, die aus der moralischen Freiheit hervorgeht,) mit Jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nämlich die eines freien Glaubens vertauschen kann. — Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist ein Problem, zu dessen Auflösung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt, welches aber in einer sichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden ist. Es ist eine Idee der Vernunft, deren Darstellung in einer ihr angemessenen Anschauung uns unmöglich ist, die aber doch als praktisches regulatives Princip objective Realität hat, um auf diesen Zweck, der Einheit der reinen Vernunftreligion, hinzuwirken. Es geht hiemit, wie mit der politischen Idee eines Staatsrechts, sofern es zugleich auf ein allgemeines und machthabendes Völkerrecht bezogen werden soll. Die Erfahrung spricht uns hiezu alle Hoffnung ab. Es scheint ein Hang in das menschliche Geschlecht (vielleicht absichtlich) gelegt zu sein, daß ein jeder einzelne Staat, wenn es ihm nach Wunsch geht, sich jeden anderen zu unterwerfen und eine Universalmonarchie zu errichten strebe; wenn er aber eine gewisse Größe erreicht hat, sich doch von selbst in kleinere Staaten zersplitterte. So hegt eine jede Kirche den stolzen Anspruch, eine allgemeine zu werden; so wie sie sich aber ausgebreitet hat und herrschend

Das ist also die, menschlichen Augen unbemerkte, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Princips, sich im menschlichen Geschlecht, als einem gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert.

---

wird, zeigt sich bald ein Princip der Auflösung und Trennung in verschiedene Secten.

†) Das zu frühe und dadurch, (daß es eher kommt, als die Menschen moralisch besser geworden sind,) schädliche Zusammenschmelzen der Staaten wird, — wenn es uns erlaubt ist, hierin eine Absicht der Vorsehung anzunehmen, — vornehmlich durch zwei mächtig wirkende Ursachen, nämlich Verschiedenheiten der Sprachen und Verschiedenheit der Religionen verhindert.

†) Dieser Satz bis zum Ende der Anmerkung ist erst in der 2. Ausg. hinzugekommen.

Zweite Abtheilung.

Historische Vorstellung der allmähligen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden.

Von der Religion auf Erden (in der engsten Bedeutung des Worts) kann man keine Universalhistorie des menschlichen Geschlechts verlangen; denn die ist, als auf dem reinen moralischen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zustand, sondern Jeder kann sich der Fortschritte, die er in demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewußt sein. Der Kirchenglaube ist es daher allein, von dem man eine allgemeine historische Darstellung erwarten kann; indem man ihn nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form mit dem alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der erstere seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des letzteren und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden und nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung desselben fortzuschreiten. — Man kann voraussehen, daß diese Geschichte nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben sein werde, deren ersteren, als Geschichtsglauben, der Mensch beständig geneigt ist, oben anzusetzen, anstatt daß der letztere seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenverbessernden Glauben zukommt, nie aufgegeben hat und ihn endlich gewiß behaupten wird.

Diese Geschichte kann aber nur Einheit haben, wenn sie blos

auf denjenigen Theil des menschlichen Geschlechts eingeschränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche schon ihrer Entwickelung nahe gebracht ist, indem durch sie wenigstens die Frage wegen des Unterschiedes des Vernunft- und Geschichtsglaubens schon öffentlich aufgestellt und ihre Entscheidung zur größten moralischen Angelegenheit gemacht ist; denn die Geschichte verschiedener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander steht, gewährt sonst keine Einheit der Kirche. Zu dieser Einheit aber kann nicht gerechnet werden: daß in einem und demselben Volk ein gewisser neuer Glaube einmal entsprungen ist, der sich von dem vorher herrschenden namhaft unterschied; wenngleich dieser die veranlassenden Ursachen zu des neuen Erzeugung bei sich führte. Denn es muß Einheit des Princips sein, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nach einander zu den Modificationen einer und derselben Kirche rechnen soll, und die Geschichte der letzteren ist es eigentlich, womit wir uns jetzt beschäftigen.

Wir können also in dieser Absicht nur die Geschichte derjenigen Kirche, die von ihrem ersten Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich führte, dem sie allmählig näher gebracht wird, abhandeln. — Da zeigt sich nun zuerst: daß der Jüdische Glaube mit diesem Kirchenglauben, dessen Geschichte wir betrachten wollen, in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung d. i. in keiner Einheit nach Begriffen steht, obzwar jener unmittelbar vorhergegangen und zur Gründung dieser (der christlichen) Kirche die physische Veranlassung gab.

Der Jüdische Glaube ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff blos statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon, oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judenthum, als einem solchen, gehörig. Das Letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern blos Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter blos politi-

schen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr sollte es ein blos weltlicher Staat sein, so daß, wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Messias) wohl einmal wiederherzustellen. Daß diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat, (sichtbarlich eine Aristokratie der Priester oder Anführer, die sich unmittelbar von Gott ertheilter Instruction rühmten,) mithin der Name von Gott, der doch hier blos als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch thut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung. Der Beweis, daß sie das Letztere nicht hat sein sollen, ist klar. Erstlich sind alle Gebote von der Art, daß auch eine politische Verfassung darauf halten und sie als Zwangsgesetze auferlegen kann, weil sie blos äußere Handlungen betreffen, und obzwar die zehn Gebote auch, ohne daß sie öffentlich gegeben sein möchten, schon als ethische vor der Vernunft gelten, so sind sie in jener Gesetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben, (worin nachher das Christenthum das Hauptwerk setzte,) gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äußere Beobachtung gerichtet worden; welches auch daraus erhellt, daß: zweitens, alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieser Gebote, alle Belohnung oder Bestrafung nur auf solche eingeschränkt werden, welche in dieser Welt Jedermann zugetheilt werden können, und selbst diese auch nicht einmal nach ethischen Begriffen; indem beide auch die Nachkommenschaft, die an jenen Thaten oder Unthaten keinen praktischen Antheil genommen, treffen sollten, welches in einer politischen Verfassung allerdings wohl ein Klugheitsmittel sein kann, sich Folgsamkeit zu verschaffen, in einer ethischen aber aller Billigkeit zuwider sein würde. Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum, als ein solches in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben. Dieses wird durch folgende Bemerkung noch mehr bestärkt. Es ist nämlich kaum zu zweifeln: daß die Juden ebensowohl, wie andere, selbst die rohesten Völker,

nicht auch einen Glauben an ein künftiges Leben, mithin ihren Himmel und ihre Hölle sollten gehabt haben; denn dieser Glaube dringt sich, kraft der allgemeinen moralischen Anlage in der menschlichen Natur, Jedermann von selbst auf. Es ist also gewiß absichtlich geschehen, daß der Gesetzgeber dieses Volks, ob er gleich als Gott selbst vorgestellt wird, doch nicht die mindeste Rücksicht auf das künftige Leben habe nehmen wollen, welches anzeigt: daß er nur ein politisches, nicht ein ethisches gemeines Wesen habe gründen wollen; in dem ersteren aber von Belohnungen und Strafen zu reden, die hier im Leben nicht sichtbar werden können, wäre unter jener Voraussetzung ein ganz inconsequentes und unschickliches Verfahren gewesen. Ob nun gleich auch nicht zu zweifeln ist, daß die Juden sich nicht in der Folge, ein Jeder für sich selbst, einen gewissen Religionsglauben werden gemacht haben, der den Artikeln ihres statutarischen beigemengt war, so hat jener doch nie ein zur Gesetzgebung des Judenthums gehöriges Stück ausgemacht. Drittens ist es so weit gefehlt, daß das Judenthum eine zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörige Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, daß es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloß, als ein besonders vom Jehovah für sich auserwähltes Volk, welches alle andere Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde. Hiebei ist es auch nicht so hoch anzuschlagen, daß dieses Volk sich einen einigen, durch kein sichtbares Bild vorzustellenden Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte. Denn man findet bei den meisten anderen Völkern, daß ihre Glaubenslehre darauf gleichfalls hinausging und sich nur durch die Verehrung gewisser jenem untergeordneten mächtigen Untergötter des Polytheismus verdächtig machte. Denn ein Gott, der blos die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte moralische Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben. Diese würde noch eher bei einem Glauben an viele solche mächtige unsichtbare Wesen Statt finden, wenn ein Volk sich diese etwa so dächte, daß

sie, bei der Verschiedenheit ihrer Departements, doch alle darin übereinkämen, daß sie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge, als wenn der Glaube nur einem einzigen Wesen gewidmet ist, das aber aus einem mechanischen Cultus das Hauptwerk macht.

Wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, sofern sie ein System ausmachen soll, nicht anders, als vom Ursprunge des Christenthums anfangen, das, als eine völlige Verlassung des Judenthums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte. Die Mühe, welche sich die Lehrer des ersteren geben oder gleich zu Anfange gegeben haben mögen, aus beiden einen zusammenhängenden Leitfaden zu knüpfen, indem sie den neuen Glauben nur für eine Fortsetzung des alten, der alle Ereignisse desselben in Vorbildern enthalten habe, gehalten wissen wollen, zeigen gar zu deutlich, daß es ihnen hiebei nur um die schicklichsten Mittel zu thun sei oder war, eine reine moralische Religion statt eines alten Cultus, woran das Volk gar zu stark gewöhnt war, zu introduciren, ohne doch wider seine Vorurtheile gerade zu verstoßen. Schon die nachfolgende Abschaffung des körperlichen Abzeichens, welches jenes Volk von anderen gänzlich abzusondern diente, läßt urtheilen, daß der neue, nicht an die Statuten des alten, ja an keine Statuten überhaupt gebundene Glaube eine für die Welt, nicht für ein einziges Volk gültige Religion habe enthalten sollen.

Aus dem Judenthum also, — aber aus dem nicht mehr altväterlichen und unvermengten, blos auf eigene politische Verfassung, (die auch schon sehr zerrüttet war) gestellten, sondern aus dem schon durch allmählig darin öffentlich gewordene moralische Lehren mit einem Religionsglauben vermischten Judenthum, in einem Zustande, wo diesem sonst unwissenden Volke schon viel fremde (griechische) Weisheit zugekommen war, welche vermuthlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären, und bei der drückenden Last ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten, bei Gelegenheit der Verminderung der Macht der Priester, durch ihre Unterwerfung unter die

Oberherrschaft eines Volks, das allen fremden Volksglauben mit Gleichgültigkeit ansah, — aus einem solchen Judenthum erhob sich nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Christenthum. Der Lehrer des Evangeliums kündigte sich als einen vom Himmel gesandten, indem er zugleich, als einer solchen Sendung würdig, den Frohnglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, „wie ihr Vater im Himmel heilig ist", und durch den guten Lebenswandel seine Aechtheit beweist, für den alleinseligmachenden erklärte, nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode *) an seiner Person

---

*) Mit welchem sich die öffentliche Geschichte desselben, (die daher auch allgemein zum Beispiel der Nachfolge dienen konnte,) endigt. Die als Anhang hinzugefügte geheimere, blos vor den Augen seiner Vertrauten vorgegangene Geschichte seiner Auferstehung und Himmelfahrt, (die, wenn man sie blos als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines anderen Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit d. i. in die Gemeinschaft mit allen Guten bedeuten würden,) kann ihrer historischen Würdigung unbeschadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft nicht benutzt werden. Nicht etwa deswegen, weil sie Geschichtserzählung ist, (denn das ist auch die vorhergehende,) sondern weil sie, buchstäblich genommen, einen Begriff, der zwar der sinnlichen Vorstellungsart der Menschen sehr angemessen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig ist, nämlich den der Materialität aller Weltwesen annimmt, sowohl den Materialismus der Persönlichkeit des Menschen (den psychologischen), die nur unter der Bedingung ebendesselben Körpers Statt finden, als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt (den kosmologischen), welche nach diesem Princip nicht anders, als räumlich sein könne; wogegen die Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen, wo der Körper todt in der Erde bleiben und doch dieselbe Person lebend da sein, imgleichen der Mensch dem Geiste nach (in seiner nicht sinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgibt (und den wir auch Himmel nennen), versetzt zu werden, gelangen kann, der Vernunft günstiger ist, nicht blos wegen der Unmöglichkeit, sich eine denkende Materie verständlich zu machen, sondern vornehmlich wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem Tode ausgesetzt wird, daß sie blos auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll, anstatt daß sie die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. — Unter der letzteren Voraussetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Interesse dabei finden, einen Körper, der, so geläutert er auch sein mag, doch, (wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruht,)

ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemäßes Beispiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt wird, indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückließ, und was die Kraft der Erinnerung an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft, doch sagen konnte, „er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit) bleibe nichtsdestoweniger bei seinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende.“ — Dieser Lehre, die, wenn es etwa um einen Geschichtsglauben wegen der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges seiner Person zu thun wäre, wohl der Bestätigung durch Wunder bedurfte, die aber als blos zum moralischen seelenbessernden Glauben gehörig, aller solcher Beweisthümer ihrer Wahrheit entbehren kann, werden in einem heiligen Buche noch Wunder und Geheimnisse beigesellt, deren Bekanntmachung selbst wiederum ein Wunder ist und einen Geschichtsglauben erfordert, der nicht anders, als durch Gelehrsamkeit sowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinne nach gesichert werden kann.

Aller Glaube aber, der sich als Geschichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu seiner Gewährleistung ein gelehrtes Publicum nöthig, in welchem er durch Schriftsteller als Zeitgenossen, die in keinem Verdacht einer besonderen Verabredung mit den ersten Verbreitern desselben stehen, und deren Zusammenhang mit unserer jetzigen Schriftstellerei sich ununterbrochen erhalten hat, gleichsam controllirt werden könne. Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer solchen Beurkundung nicht, sondern beweist sich selbst. Nun war zu den Zeiten jener Revolution in dem Volke, welches die Juden beherrschte und in dieser ihrem Sitze selbst verbreitet war (im Römischen Volke), schon ein gelehrtes Publicum, von welchem uns auch

---

immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner Organisation ausmacht, bestehen muß und den er selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mitzuschleppen, noch kann sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er besteht, im Himmel d. i. in einer anderen Weltgegend soll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daseins und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten.

die Geschichte der damaligen Zeit, was die Ereignisse in der politischen Verfassung betrifft, durch eine ununterbrochene Reihe von Schriftstellern überliefert worden; auch war dieses Volk, wenn es sich gleich um den Religionsglauben ihrer nicht Römischen Unterthanen wenig bekümmerte, doch in Ansehung der unter ihnen öffentlich geschehen sein sollenden Wunder keinesweges ungläubig; allein sie erwähnten als Zeitgenossen nichts, weder von diesen, noch von der gleichwohl öffentlich vorgegangenen Revolution, die sie in dem ihnen unterworfenen Volke (in Absicht auf die Religion) hervorbrachten. Nur spät, nach mehr, als einem Menschenalter, stellten sie Nachforschung wegen der Beschaffenheit dieser ihnen bis dahin unbekannt gebliebenen Glaubensveränderung, (die nicht ohne öffentliche Bewegung vorgegangen war,) keine aber wegen der Geschichte ihres ersten Anfangs an, um sie in ihren eigenen Annalen aufzusuchen. Von diesem an, bis auf die Zeit, da das Christenthum für sich selbst ein gelehrtes Publicum ausmachte, ist daher die Geschichte desselben dunkel, und also bleibt uns unbekannt, welche Wirkung die Lehre desselben auf die Moralität seiner Religionsgenossen that, ob die ersten Christen wirklich moralischgebesserte Menschen, oder aber Leute von gewöhnlichem Schlage gewesen. Seitdem aber das Christenthum selbst ein gelehrtes Publicum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geschichte desselben, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keinesweges zur Empfehlung. — Wie mystische Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreisung der Heiligkeit des ehelosen Standes eine große Menschenzahl für die Welt unnütz machten; wie damit zusammenhängende vorgebliche Wunder das Volk unter einem blinden Aberglauben mit schweren Fesseln drückte; wie mit einer sich freien Menschen aufdringenden Hierarchie sich die schreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit aus dem Munde anmaßender, alleinig berufener Schriftausleger erhob, und die christliche Welt wegen Glaubensmeinungen, (in die, wenn man nicht die reine Vernunft zum Ausleger ausruft, schlechterdings keine allgemeine Einstimmung zu bringen ist,) in erbitterte Parteien

trennte; wie im Orient, wo der Staat sich auf eine lächerliche Art selbst mit Glaubensstatuten der Priester und dem Pfaffenthum befaßte, anstatt sie in den engen Schranken eines blosen Lehrstandes, (aus dem sie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt sind,) zu halten, wie, sage ich, dieser Staat endlich auswärtigen Feinden, die zuletzt seinem herrschenden Glauben ein Ende machten, unvermeidlicher Weise zur Beute werden mußte; wie im Occident, wo der Glaube seinen eigenen, von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemaßten Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung sammt den Wissenschaften, (welche jene erhalten,) zerrüttet und kraftlos gemacht wurden; wie beide christliche Welttheile, gleich den Gewächsen und Thieren, die durch eine Krankheit ihrer Auflösung nahe, zerstörende Insecten herbeilocken, diese zu vollenden, von Barbaren befallen wurden; wie in dem letzteren jenes geistliche Oberhaupt Könige, wie Kinder, durch die Zauberruthe seines angedrohten Bannes beherrschte und züchtigte, sie zu einen anderen Welttheil entvölkernden, auswärtigen Kriegen (den Kreuzzügen), zur Befehdung unter einander, zur Empörung der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, und zum blutdürstigen Haß gegen ihre anders denkenden Mitgenossen eines und desselben allgemeinen sogenannten Christenthums aufreizte; wie zu diesem Unfrieden, der auch jetzt nur noch durch das politische Interesse von gewaltthätigen Ausbrüchen abgehalten wird, die Wurzel in dem Grundsatze eines despotischgebietenden Kirchenglaubens verborgen liegt, und jenen Auftritten ähnliche noch immer besorgen läßt: — diese Geschichte des Christenthums, (welche, sofern es auf einen Geschichtsglauben errichtet werden sollte, auch nicht anders ausfallen konnte,) wenn man sie als ein Gemälde unter einem Blick faßt, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: **tantum religio potuit suadere malorum!** wenn nicht aus der Stiftung desselben immer doch deutlich genug hervorleuchtete, daß seine wahre erste Absicht keine andere, als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitenden Meinungen geben kann, einzuführen, alles jenes Gewühl aber, wodurch das menschliche Geschlecht zerrüttet ward und noch

entzweit wird, blos davon herrühre, daß durch einen Hang der menschlichen Natur, was beim Anfange zur Introduction des letzteren dienen sollte, nämlich die an den alten Geschichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurtheile für die neue zu gewinnen, in der Folge zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht worden.

Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: es ist die jetzige, und zwar so, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von Einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine continuirliche Annäherung zu derjenigen, alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden ausmacht. — Die in Dingen, welche ihrer Natur nach moralisch und seelenbessernd sein sollen, sich von der Last eines, der Willkühr der Ausleger beständig ausgesetzten Glaubens loswindende Vernunft hat in allen Ländern unseres Welttheils unter wahren Religionsverehrern allgemein, (wenngleich nicht allenthalben öffentlich,) erstlich den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über Alles, was Offenbarung heißt, angenommen: daß, da Niemand einer Schrift, die ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten kann, sie könne, (nämlich in Ansehung dessen, was darin historisch ist,) auch wohl wirklich als göttliche Offenbarung angesehen werden, imgleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und beharrlich gemacht werden kann; da auch, wie der gegenwärtige Zustand menschlicher Einsicht beschaffen ist, wohl schwerlich Jemand eine neue Offenbarung, durch neue Wunder eingeführt, erwarten wird, — es das Vernünftigste und Billigste sei, dies Buch, was einmal da ist, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen und seinen Werth nicht durch unnütze oder muthwillige

Angriffe zu schwächen, dabei aber auch keinem Menschen den Glauben daran als zur Seligkeit erforderlich aufzudringen. Der zweite Grundsatz ist: daß, da die heilige Geschichte, die blos zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, für sich allein auf die Annehmung moralischer Maximen schlechterdings keinen Einfluß haben kann und soll, sondern diesem nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Objects (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist, sie jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden, hiebei aber auch sorgfältig und, (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum passiven*) Glauben überzuschreiten,) wiederholentlich eingeschärft werden müsse: daß die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue oder gethan habe, sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen sei, welches niemals etwas Anderes sein kann, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen, und von dessen Nothwendigkeit zugleich jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiß werden kann. — Diese Grundsätze nun nicht zu hindern, damit sie öffentlich werden, ist Regentenpflicht; dagegen sehr viel dabei gewagt und auf eigene Verantwortung unternommen wird, hiebei in den Gang der göttlichen Vorsehung einzugreifen und, gewissen historischen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchstens nur eine durch Gelehrte auszumachende Wahrscheinlichkeit für sich haben, die Gewissenhaftigkeit der Unterthanen durch Anbietung oder Versagung gewisser bürgerlichen, sonst Jedem offen stehenden

*) Eine von den Ursachen dieses Hanges liegt in dem Sicherheitsprincip: daß die Fehler einer Religion, in der ich geboren und erzogen bin, deren Belehrung nicht von meiner Wahl abhing und in der ich durch eigenes Vernünfteln nichts verändert habe, nicht auf meine, sondern meiner Erzieher oder öffentlich dazu gesetzter Lehrer ihre Rechnung komme; ein Grund mit, warum man der öffentlichen Religionsveränderung eines Menschen nicht leicht Beifall gibt, wozu dann freilich noch ein anderer (tiefer liegender) Grund kommt, daß, bei der Ungewißheit, die ein Jeder in sich fühlt, welcher Glaube (unter den historischen) der rechte sei, indessen daß der moralische allerwärts der nämliche ist, man es sehr unnöthig findet, hierüber Aufsehen zu erregen.

Vortheile in Versuchung zu bringen*), welches, den Abbruch, der hiedurch einer in diesem Falle heiligen Freiheit geschieht, ungerechnet, dem Staate schwerlich gute Bürger verschaffen kann. Wer von denen, die sich zur Verhinderung einer solchen freien Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbesten anbieten oder sie gar vorschlagen, würde, wenn er mit Zuratheziehung des Gewissens darüber nachdenkt, sich wohl für alle das Böse verbürgen wollen, was aus solchen gewaltthätigen Eingriffen entspringen kann, wodurch der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden

---

*) Wenn eine Regierung es nicht für Gewissenszwang gehalten wissen will, daß sie nur verbietet, öffentlich seine Religionsmeinung zu sagen, indessen sie doch Keinen hinderte, bei sich im Geheim zu denken, was er gut findet, so spaßt man gemeiniglich darüber, und sagt: daß dieses gar keine von ihr vergönnte Freiheit sei; weil sie es ohnedem nicht verhindern kann. Allein was die weltliche oberste Macht nicht kann, das kann doch die geistliche: nämlich selbst das Denken zu verbieten und wirklich auch zu hindern; sogar, daß sie einen solchen Zwang, nämlich das Verbot, anders, als was sie vorschreibt, auch nur zu denken, selbst ihren mächtigen Oberen aufzuerlegen vermag. — Denn wegen des Hanges der Menschen zum gottesdienstlichen Frohnglauben, dem sie nicht allein vor dem moralischen, (durch Beobachtung seiner Pflichten überhaupt Gott zu dienen,) die größte, sondern auch die einzige, allen übrigen Mangel vergütende Wichtigkeit zu geben von selbst geneigt sind, ist es den Bewahrern der Rechtgläubigkeit als Seelenhirten jederzeit leicht, ihrer Heerde ein frommes Schrecken vor der mindesten Abweichung von gewissen auf Geschichte beruhenden Glaubenssätzen und selbst vor aller Untersuchung dermaßen einzujagen, daß sie sich nicht getrauen, auch nur in Gedanken einen Zweifel wider die ihnen aufgedrungenen Sätze in sich aufsteigen zu lassen; weil dieses so viel sei, als dem bösen Geiste ein Ohr leihen. Es ist wahr, daß, um von diesem Zwange los zu werden, man nur wollen darf, (welches bei jenem landesherrlichen, in Ansehung der öffentlichen Bekenntnisse, nicht der Fall ist;) aber dieses Wollen ist eben dasjenige, dem innerlich ein Riegel vorgeschoben wird. Doch ist dieser eigentliche Gewissenszwang zwar schlimm genug, (weil er zur inneren Heucheleі verleitet,) aber noch nicht so schlimm, als die Hemmung der äußeren Glaubensfreiheit, weil jener durch den Fortschritt der moralischen Einsicht und das Bewußtsein seiner Freiheit, aus welcher die wahre Achtung für Pflicht allein entspringen kann, allmählig von selbst schwinden muß, dieser äußere hingegen alle freiwillige Fortschritte in der ethischen Gemeinschaft der Gläubigen, die das Wesen der wahren Kirche ausmacht, verhindert und die Form derselben ganz politischen Verordnungen unterwirft.

dürfte; wenn er gleich durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann.

Das Himmelreich wird zuletzt auch, was die Leitung der Vorsehung betrifft, in dieser Geschichte nicht allein als in einer zwar zu gewissen Zeiten verweilten, aber nie ganz unterbrochenen Annäherung, sondern auch in seinem Eintritte vorgestellt. Man kann es nun als eine blos zur größeren Belebung der Hoffnung und des Muths und Nachstrebung zu demselben abgezweckte symbolische Vorstellung auslegen, wenn dieser Geschichtserzählung noch eine Weissagung (gleich als in sibyllinischen Büchern) von der Vollendung dieser großen Weltveränderung in dem Gemälde eines sichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung seines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters) und der Glückseligkeit, die unter ihm nach Absonderung und Ausstoßung der Rebellen, die ihren Widerstand noch einmal versuchen, hier auf Erden genossen werden soll, sammt der gänzlichen Vertilgung derselben und ihres Anführers (in der Apokalypse) beigefügt wird, und so das Ende der Welt den Beschluß der Geschichte macht. Der Lehrer des Evangeliums hat seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu sein, gezeigt und sie dahin angewiesen, was sie zu thun hätten, nicht allein um selbst dazu zu gelangen, sondern sich mit anderen Gleichgesinnten, und wo möglich mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen. Was aber die Glückseligkeit betrifft, die den anderen Theil der unvermeidlichen menschlichen Wünsche ausmacht, so sagte er ihnen voraus: daß sie auf diese sich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten. Er bereitete sie vielmehr vor, auf die größten Trübsale und Aufopferungen gefaßt zu sein; doch setzte er, (weil eine gänzliche Verzichtthuung auf das Physische der Glückseligkeit dem Menschen, so lange er existirt, nicht zugemuthet werden kann,) hinzu: „seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl vergolten werden.“ Der angeführte Zusatz zur Geschichte der Kirche, der das künftige und letzte Schicksal derselben betrifft,

stellt diese nun endlich als triumphirend d. i. nach allen überwundenen Hindernissen als mit Glückseligkeit noch hier auf Erden bekrönt vor. — Die Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zwecke nicht zuträglich gewesen sein würde, (indem die Vermischung Beider unter einander gerade dazu nöthig war, theils um den Ersteren zum Wetzstein der Tugend zu dienen, theils um die Anderen durch ihr Beispiel vom Bösen abzuziehen,) wird nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derselben vorgestellt; wo noch der letzte Beweis seiner Festigkeit, als Macht betrachtet, sein Sieg über alle äußere Feinde, die ebensowohl auch als in einem Staate (dem Höllenstaat) betrachtet werden, hinzugefügt wird, womit dann alles Erdenleben ein Ende hat, indem „der letzte Feind (der guten Menschen), der Tod, aufgehoben wird," und an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem anderen zum Verderben, Unsterblichkeit anhebt, die Form einer Kirche selbst aufgelöset wird, der Statthalter auf Erden mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menschen in eine Klasse tritt und so Gott Alles in Allem ist*).

Diese Vorstellung einer Geschichtserzählung der Nachwelt, die selbst keine Geschichte ist, ist ein schönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moralischen, im Glauben

---

*) Dieser Ausdruck kann, (wenn man das Geheimnißvolle, über alle Grenzen möglicher Erfahrung Hinausreichende, blos zur heiligen Geschichte der Menschheit Gehörige, uns also praktisch nichts Angehende bei Seite setzt,) so verstanden werden, daß der Geschichtsglaube, der, als Kirchenglaube, ein heiliges Buch zum Leitbande der Menschen bedarf, aber eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindert, selbst aufhören und in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde; wohin wir dann jetzt durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle fleißig arbeiten sollen.

†)Nicht daß er aufhöre, (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nöthig sein,) sondern aufhören könne; womit nur die innere Festigkeit des reinen moralischen Glaubens gemeint ist.

†) Der Zusatz: „Nicht daß er aufhöre .... gemeint ist." ist in der 2. Ausg. hinzugekommen.

vorausgesehenen Weltepoche, bis zu ihrer Vollendung, die wir nicht als empirische Vollendung absehen, sondern auf die wir nur im continuirlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten, (worin nichts Mystisches ist, sondern Alles auf moralische Weise natürlich zugeht,) hinaussehen d. i. dazu Anstalt machen können. Die Erscheinung des Antichrists, der Chiliasmus, die Ankündigung der Nahheit des Weltendes können von der Vernunft ihre gute symbolische Bedeutung annehmen, und die letztere als ein, (so wie das Lebensende, ob nahe oder fern,) nicht vorherzusehendes Ereigniß vorgestellt, drückt sehr gut die Nothwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitschaft zu stehen, in der That aber, (wenn man diesem Symbol den intellectuellen Sinn unterlegt,) uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethischen) Staats anzusehen. „Wenn kommt nun also das Reich Gottes?" — „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!" (Luc. 17, 21 bis 22*).)

---

*) †) Hier wird nun ein Reich Gottes, nicht nach einem besonderen Bunde (kein messianisches), sondern ein moralisches (durch blose Vernunft erkennbares) vorgestellt. Das erstere (regnum divinum pactitium) mußte seinen Beweis aus der Geschichte ziehen, und da wird es in das messianische Reich nach dem alten, oder nach dem neuen Bunde eingetheilt. Nun ist es merkwürdig: daß die Verehrer des ersteren (die Juden) sich noch als solche, obzwar in alle Welt zerstreut erhalten haben, indessen daß anderer Religionsgenossen ihr Glaube mit dem Glauben des Volks, worin sie zerstreut worden, gewöhnlich zusammenschmolz. Dieses Phänomen dünkt Vielen so wundersam zu sein, daß sie es nicht wohl als nach dem Laufe der Natur möglich, sondern als außerordentliche Veranstaltung zu einer besonderen göttlichen Absicht beurtheilen. — Aber ein Volk, das eine geschriebene Religion (heilige Bücher) hat, schmilzt mit einem solchen, was (wie das Römische Reich, — damals die ganze gesittete Welt,) keine dergleichen, sondern blos Gebräuche hat, niemals in einen Glauben zusammen; es macht vielmehr über kurz oder lang Proselyten. Daher auch die Juden vor der Babylonischen Gefangenschaft, nach welcher, wie es scheint, ihre heiligen Bücher allererst öffentliche Lectüre wurden, nicht mehr ihres Hanges wegen, fremden Göttern nachzulaufen, beschuldigt werden; zumal die Alexandrinische Cultur,

†) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

Allgemeine Anmerkung.

In allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehen, stößt das Nachforschen hinter ihrer inneren Beschaffenheit unvermeidlich auf ein **Geheimniß** d. i. auf etwas **Heiliges**, was zwar von jedem Einzelnen **gekannt**, aber doch nicht öffentlich **bekannt** d. i. allgemein mitgetheilt werden kann. — Als etwas **Heiliges** muß es ein moralischer, mithin ein Gegenstand der Vernunft sein

---

die auch auf sie Einfluß haben mußte, ihnen günstig sein konnte, jenen eine systematische Form zu verschaffen. So haben die **Parsis**, Anhänger der Religion des Zoroaster, ihren Glauben bis jetzt erhalten, ungeachtet ihrer Zerstreuung; weil ihre **Desturs** den Zendavesta hatten. Dahingegen die **Hindus**, welche, unter dem Namen Zigeuner, weit und breit zerstreut sind, weil sie aus den Hefen des Volks (den **Parias**) waren, (denen es sogar verboten ist, in ihren heiligen Büchern zu lesen,) der Vermischung mit fremdem Glauben nicht entgangen sind. Was die Juden aber für sich allein dennoch nicht würden bewirkt haben, das that die christliche und späterhin die Mohammedanische Religion, vornehmlich die erstere; weil sie den Jüdischen Glauben und die dazu gehörigen heiligen Bücher voraussetzen, (wenngleich die letztere sie für verfälscht ausgibt.) Denn die Juden konnten bei denen von ihnen ausgegangenen Christen ihre alten Documente immer wieder auffinden, wenn sie, bei ihren Wanderungen, wo die Geschicklichkeit, sie zu lesen, und daher die Lust, sie zu besitzen, vielfältig erloschen sein mag, nur die Erinnerung übrig behielten, daß sie deren ehedem einmal gehabt hätten. Daher trifft man außer den gedachten Ländern auch keine Juden; wenn man die wenigen auf der Malabarküste und etwa eine Gemeinde in China ausnimmt, (von welchen die ersteren mit ihren Glaubensgenossen in Arabien im beständigen Handelsverkehr sein konnten,) obgleich nicht zu zweifeln ist, daß sie sich nicht in jene reichen Länder auch sollten ausgebreitet haben, aber aus Mangel aller Verwandtschaft ihres Glaubens mit den dortigen Glaubensarten in völlige Vergessenheit des ihrigen gerathen sind. Erbauliche Betrachtungen aber auf diese Erhaltung des Jüdischen Volks, sammt ihrer Religion, unter ihnen so nachtheiligen Umständen zu gründen, ist sehr mißlich, weil ein jeder beider Theile dabei seine Rechnung zu finden glaubt. Der eine sieht in der Erhaltung des Volks, wozu er gehört, und seines, ungeachtet der Zerstreuung unter so mancherlei Völker, unvermischt bleibenden alten Glaubens den Beweis einer dasselbe für ein künftiges Erdenreich aufsparenden besonderen gütigen Vorsehung; der andere nichts, als warnende Ruinen eines zerstörten, dem eintretenden Himmelreich sich widersetzenden Staats, die eine besondere Vorsehung noch immer erhält, theils um die alte Weissagung eines von diesem Volke ausgehenden Messias im Andenken aufzubehalten, theils um ein Beispiel der Strafgerechtigkeit, weil es sich hartnäckiger Weise einen politischen, nicht einen moralischen Begriff von demselben machen wollte, an ihm zu statuiren.

und innerlich für den praktischen Gebrauch hinreichend erkannt werden können, aber als etwas Geheimes doch nicht für den theoretischen; weil es alsdann auch Jedermann müßte mittheilbar sein, und also auch äußerlich und öffentlich bekannt werden können.

Der Glaube an etwas, was wir doch zugleich als heiliges Geheimniß betrachten sollen, kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen, oder einen reinen Vernunftglauben gehalten werden. Ohne durch die größte Noth zur Annahme des ersten gedrungen zu sein, werden wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letzteren zu halten. — Gefühle sind nicht Erkenntnisse, und bezeichnen also auch kein Geheimniß, und da das letztere auf Vernunft Beziehung hat, aber doch nicht allgemein mitgetheilt werden kann; so wird, (wenn je ein solches ist,) Jeder es nur in seiner eigenen Vernunft aufzusuchen haben.

Es ist unmöglich, a priori und objectiv auszumachen, ob es dergleichen Geheimnisse gebe, oder nicht. Wir werden also in dem Inneren, dem Subjectiven unserer moralischen Anlage, unmittelbar nachsuchen müssen, um zu sehen, ob sich dergleichen in uns finde. Doch werden wir nicht die uns unerforschlichen Gründe zu dem Moralischen, was sich zwar öffentlich mittheilen läßt, wozu uns aber die Ursache nicht gegeben ist, sondern das allein, was uns fürs Erkenntniß gegeben, aber doch einer öffentlichen Mittheilung unfähig ist, zu den heiligen Geheimnissen zählen dürfen. So ist die Freiheit, eine Eigenschaft, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkühr durch das unbedingt moralische Gesetz kund wird, kein Geheimniß, weil ihr Erkenntniß Jedermann mitgetheilt werden kann; der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimniß; weil er uns zur Erkenntniß nicht gegeben ist. Aber eben diese Freiheit ist auch allein dasjenige, was, wenn sie auf das letzte Object der praktischen Vernunft, die Realisirung der Idee des moralischen Endzwecks angewandt wird, uns unvermeidlich auf heilige Geheimnisse führt*). —

*) So ist die Ursache der allgemeinen Schwere aller Materie der Welt uns unbekannt, dermaßen, daß man noch dazu einsehen kann, sie könne von

Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck) nicht selbst realisiren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist, und nun eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses, von dem, was Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt etwas, und was ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sei, indessen, daß der Mensch an jeder Pflicht nichts Anderes erkennt, als was er selbst zu thun habe, um jener ihm unbekannten, wenigstens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu sein.

Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe

---

uns nie erkannt werden; weil schon der Begriff von ihr eine erste und unbedingt ihr selbst beiwohnende Bewegungskraft voraussetzt. Aber sie ist doch kein Geheimniß, sondern kann Jedem offenbar gemacht werden, weil ihr Gesetz hinreichend erkannt ist. Wenn Newton sie gleichsam wie die göttliche Allgegenwart in der Erscheinung (**omnipraesentia phaenomenon**) vorstellt; so ist das kein Versuch, sie zu erklären, (denn das Dasein Gottes im Raum enthält einen Widerspruch,) aber doch eine erhabene Analogie, in der es blos auf die Vereinigung körperlicher Wesen zu einem Weltganzen angesehen ist, indem man ihr eine unkörperliche Ursache unterlegt; und so würde es auch dem Versuch ergehen, das selbstständige Princip der Vereinigung der vernünftigen Weltwesen in einem ethischen Staat einzusehen, und die letztere daraus zu erklären. Nur die Pflicht, die uns dazu hinzieht, erkennen wir; die Möglichkeit der beabsichtigten Wirkung, wenn wir jener gleich gehorchen, liegt über die Grenzen aller unserer Einsicht hinaus. — Es gibt Geheimnisse, Verborgenheiten (**arcana**) der Natur, es kann Geheimnisse, (Geheimnißhaltung, †) **secreta**) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden sollen; aber beide können uns doch, sofern sie auf empirischen Ursachen beruhen, bekannt werden. In Ansehung dessen, was zu erkennen allgemeine Menschenpflicht ist, (nämlich des Moralischen,) kann es kein Geheimniß geben, aber in Ansehung dessen, was nur Gott thun kann, wozu etwas selbst zu thun unser Vermögen, mithin auch unsere Pflicht übersteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimniß (**mysterium**) der Religion geben, wovon uns etwa nur, daß es ein solches gebe, zu wissen und es zu verstehen, nicht eben es einzusehen, nützlich sein möchte ††).

†) 1. Ausg.: „Geheimhaltung"

††) 1. Ausg.: „nützlich ist."

für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei; wiewohl wir zum Behuf dieser Beziehung die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen müssen, als es zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig ist, (z. B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen ꝛc. Wesens) und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können.

Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäß ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter.

Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimniß; weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt; auch bietet er sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar, und wird daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen*). Er liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Wesens, worin eine solche dreifache obere Gewalt (pouvoir)

---

*) In der heiligen Weissagungsgeschichte der letzten Dinge wird der Weltrichter, (eigentlich der, welcher die, die zum Reiche des guten Princips gehören, als die Seinigen unter seine Herrschaft nehmen und sie aussondern wird,) nicht als Gott, sondern als Menschensohn vorgestellt und genannt. Das scheint anzuzeigen, daß die Menschheit selbst, ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit sich bewußt, in dieser Auswahl den Ausspruch thun werde; welches eine Gütigkeit ist, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. — Dagegen kann der Richter der Menschen in seiner Gottheit, d. i. wie er unserem Gewissen nach dem heiligen von uns anerkannten Gesetze und unserer eigenen Zurechnung spricht, vorgestellt, (der heilige Geist,) nur als nach der Strenge des Gesetzes richtend gedacht werden, weil wir selbst, wie viel auf Rechnung unserer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen könne, schlechterdings nicht wissen, sondern blos unsere Uebertretung mit dem Bewußtsein unserer Freiheit und der gänzlich uns zu Schulden kommenden Verletzung der Pflicht vor Augen haben, und so keinen Grund haben, in dem Richteraussprüche über uns Gütigkeit anzunehmen.

jederzeit gedacht werden muß, nur daß dieses hier als ethisch vorgestellt wird, daher diese dreifache Qualität des moralischen Oberhaupts des menschlichen Geschlechts in einem und demselben Wesen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridischbürgerlichen Staate nothwendig unter drei verschiedenen Subjecten vertheilt sein müßte*).

Weil aber doch dieser Glaube, der das moralische Verhältniß der Menschen zum höchsten Wesen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von schädlichen Anthropomorphismen gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemessen hat, in einer (der christlichen) Glaubenslehre zuerst und in derselben allein der Welt öffentlich aufgestellt worden; so kann man die Bekanntmachung desselben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menschen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimniß war.

In ihr nämlich heißt es erstlich: man soll den höchsten Gesetzgeber als einen solchen sich nicht als gnädig, mithin nachsichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menschen, noch des-

*) †) Man kann nicht wohl den Grund angeben, warum so viele alte Völker in dieser Idee übereinkamen, wenn es nicht der ist, daß sie in der allgemeinen Menschenvernunft liegt, wenn man sich eine Volks- und (nach der Analogie mit derselben) eine Weltregierung denken will. Die Religion des Zoroaster hatte diese drei göttlichen Personen: Ormuzd, Mithra und Ahriman, die Hinduische: den Brahma, Wischnu und Siewen, (nur mit dem Unterschiede, daß jene die dritte Person nicht blos als Urheber des Uebels, sofern es Strafe ist, sondern selbst des Moralischbösen, wofür der Mensch bestraft wird; diese aber sie blos als richtend und strafend vorstellt.) Die Aegyptische hatte ihre Phta, Kneph und Neith, wovon, so viel die Dunkelheit der Nachrichten aus den ältesten Zeiten dieses Volks errathen läßt, das erste den von der Materie unterschiedenen Geist als Weltschöpfer, das zweite Princip die erhaltende und regierende Gütigkeit, das dritte die jene einschränkende Weisheit d. i. Gerechtigkeit vorstellen sollte. Die Gothische verehrte ihren Odin (Allvater), ihre Freia (auch Freier, die Güte,) und Thor, den richtenden (strafenden) Gott. Selbst die Juden scheinen in den letzten Zeiten ihrer hierarchischen Verfassung diesen Ideen nachgegangen zu sein. Denn in der Anklage der Pharisäer: daß Christus sich einen Sohn Gottes genannt habe, scheinen sie auf die Lehre, daß Gott einen Sohn habe, kein besonderes Gewicht der Beschuldigung zu legen, sondern nur darauf, daß Er dieser Sohn Gottes habe sein wollen.

†) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausgabe.

potisch und blos nach seinem unbeschränkten Recht gebietend, und seine Gesetze nicht als willkürliche, mit unseren Begriffen der Sittlichkeit gar nicht verwandte, sondern als auf Heiligkeit des Menschen bezogene Gesetze vorstellen. Zweitens, man muß seine Güte nicht in einem unbedingten Wohlwollen gegen seine Geschöpfe, sondern darein setzen, daß er auf die moralische Beschaffenheit derselben, dadurch sie ihm wohlgefallen können, zuerst sieht, und ihr Unvermögen, dieser Bedingung von selbst Genüge zu thun, nur alsdann ergänzt. Drittens seine Gerechtigkeit kann nicht als gütig und abbittlich, (welches einen Widerspruch enthält,) noch weniger als in der Qualität der Heiligkeit des Gesetzgebers, (vor der kein Mensch gerecht ist,) ausgeübt vorgestellt werden, sondern nur als Einschränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Gesetze, so weit sie als Menschenkinder der Anforderung des letzteren gemäß sein könnten. — Mit einem Wort: Gott will in einer dreifachen specifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft, nach dem Hange des Menschen, sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken, (weil er in seinem Regiment diese dreifache Qualität gemeiniglich nicht von einander absondert, sondern sie oft vermischt oder verwechselt,) [und] in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten.

Wenn aber eben dieser Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht blos als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als ein solcher, der das, was Gott an sich selbst sei, vorstellen solle, betrachtet würde, so würde er ein alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimniß sein, und als ein solches in diesem Betracht angekündigt werden können. Der Glaube an dasselbe als Erweiterung der theoretischen Erkenntniß von der göttlichen Natur

würde nur das Bekenntniß zu einem den Menschen ganz unverständlichen, und wenn sie es zu verstehen meinen, anthropomorphistischen Symbol eines Kirchenglaubens sein, wodurch für die sittliche Besserung nicht das Mindeste ausgerichtet würde. — Nur das, was man zwar in praktischer Beziehung ganz wohl verstehen und einsehen kann, was aber in theoretischer Absicht (zur Bestimmung der Natur des Objects an sich) alle unsere Begriffe übersteigt, ist Geheimniß (in einer Beziehung) und kann doch (in einer anderen) geoffenbart werden. Von der letzteren Art ist das obenbenannte, welches man in drei uns durch unsere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimnisse eintheilen kann:

1. Das der Berufung (der Menschen als Bürger zu einem ethischen Staat). — Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menschen unter die göttliche Gesetzgebung nicht anders denken, als sofern wir uns zugleich als seine Geschöpfe ansehen; ebenso, wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgesetze angesehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge ist. Es ist aber für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen sein sollen; weil wir nach dem Princip der Causalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen anderen inneren Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen, (mithin durch eine äußere Ursache) dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde. Also läßt sich die göttliche, heilige, mithin blos freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunfteinsicht nicht vereinbaren, sondern man muß jene schon als existirende freie Wesen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine blos moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nöthigung d. i. eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate bestimmt werden. So ist die Berufung zu diesem Zwecke moralisch ganz

klar, für die Speculation aber ist die Möglichkeit dieser Berufenen ein undurchdringliches Geheimniß.

2. Das Geheimniß der **Genugthuung**. Der Mensch, so wie wir ihn kennen, ist verderbt, und keinesweges jenem heiligen Gesetze von selbst angemessen. Gleichwohl, wenn ihn die Güte Gottes gleichsam ins Dasein gerufen, d. i. zu einer besonderen Art zu existiren (zum Gliede des Himmelreichs) eingeladen hat, so muß er auch ein Mittel haben, den Mangel seiner hiezu erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle seiner eigenen Heiligkeit zu ersetzen. Dieses ist aber der Spontaneität, (welche bei allem moralischen Guten oder Bösen, das ein Mensch an sich haben mag, vorausgesetzt wird,) zuwider, nach welcher ein solches Gute nicht von einem Anderen, sondern von ihm selbst herrühren muß, wenn es ihm soll zugerechnet werden können. — Es kann ihn also, soviel die Vernunft einsieht, kein Anderer durch das Uebermaaß seines Wohlverhaltens und durch sein Verdienst vertreten, oder, wenn dieses angenommen wird, so kann es nur in moralischer Absicht nothwendig sein, es **anzunehmen**; denn fürs Vernünfteln ist es ein unerreichbares Geheimniß.

3. Das Geheimniß der **Erwählung**. Wenn auch jene stellvertretende Genugthuung als möglich eingeräumt wird, so ist doch die moralischgläubige Annehmung derselben eine Willensbestimmung zum Guten, die schon eine gottgefällige Gesinnung im Menschen voraussetzt, die dieser aber nach dem natürlichen Verderben in sich von selbst nicht hervorbringen kann. Daß aber eine himmlische **Gnade** in ihm wirken solle, die diesen Beistand nicht nach Verdienst der Werke, sondern durch unbedingten **Rathschluß** einem Menschen bewilligt, dem anderen verweigert, und der eine Theil unseres Geschlechts zur Seligkeit, der andere zur ewigen Verwerfung auserschen werde, gibt wiederum keinen Begriff von einer göttlichen Gerechtigkeit, sondern müßte allenfalls auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel für uns schlechterdings ein Geheimniß ist.

Ueber diese Geheimnisse nun, sofern sie die moralische Lebens-

geschichte jedes Menschen betreffen: wie es nämlich zugeht, daß ein sittlich Gutes oder Böses überhaupt in der Welt sei und, (ist das Letztere in allen und zu jeder Zeit,) wie aus dem Letzteren doch das Erstere entspringe und in irgend einem Menschen hergestellt werde; oder warum, wenn *dieses* an einigen geschieht, andere doch davon ausgeschlossen bleiben? — hat uns Gott nichts offenbart, und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht *verstehen**) würden. Es wäre, als wenn wir das, was geschieht, am Menschen aus seiner Freiheit *erklären* und uns *begreiflich machen* wollten, darüber Gott zwar durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat, die *Ursachen* aber, aus welchen eine freie Handlung auf Erden geschehe oder auch nicht geschehe, in demjenigen Dunkel gelassen hat, in welchem für menschliche Nachforschung Alles bleiben muß, was, als Geschichte, doch auch aus der Freiheit nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen begriffen werden soll**). Ueber die objective Regel unseres Verhaltens aber

*) †) Man trägt gemeiniglich kein Bedenken, den Lehrlingen der Religion den Glauben an Geheimnisse zuzumuthen, weil, daß wir sie nicht *begreifen* d. i. die Möglichkeit des Gegenstandes derselben nicht einsehen können, uns eben so wenig zur Weigerung ihrer Annahme berechtigen könne, als etwa das Fortpflanzungsvermögen organischer Materien, was auch kein Mensch begreift, und darum doch nicht anzunehmen geweigert werden kann, ob es gleich ein Geheimniß für uns ist und bleiben wird. Aber wir *verstehen* doch sehr wohl, was dieser Ausdruck sagen wolle, und haben einen empirischen Begriff von dem Gegenstande, mit Bewußtsein, daß darin kein Widerspruch sei. — Von einem jeden zum Glauben aufgestellten Geheimnisse kann man nun mit Recht fordern, daß man *verstehe*, was unter demselben gemeint sei; welches nicht dadurch geschieht, daß man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, *einzeln* versteht d. i. damit einen Sinn verbindet, sondern daß sie, zusammen in einen Begriff gefaßt, noch einen Sinn zulassen müssen und nicht etwa dabei alles Denken ausgehe. — Daß, wenn man seinerseits es nur nicht am ernstlichen Wunsch ermangeln läßt, Gott dieses Erkenntniß uns wohl durch *Eingebung* zukommen lassen könne, läßt sich nicht denken; denn es kann uns gar nicht inhäriren; weil die Natur unseres Verstandes dessen unfähig ist.

**) †) Daher wir, was Freiheit sei, in praktischer Beziehung, (wenn von Pflicht die Rede ist,) gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht aber, was die Causalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrifft, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken können, sie verstehen zu wollen.

†) Beide Anmerkungen sind Zusatz der 2. Ausg.

ist uns Alles, was wir bedürfen, (durch Vernunft und Schrift) hinreichend offenbart, und diese Offenbarung ist zugleich für jeden Menschen verständlich.

Daß der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, daß er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genugthun zu können, Verheißung in sich finde, endlich, daß er die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des ersteren zusammenhaltend, sich, als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert, beständig prüfen müsse; darüber belehren, und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen. Es ist unbescheiden, zu verlangen, daß uns noch mehr eröffnet werde, und wenn dieses geschehen sein sollte, müßte er es nicht zum allgemeinen menschlichen Bedürfniß zählen.

Obzwar aber jenes, alle genannte in einer Formel befassende, große Geheimniß jedem Menschen durch seine Vernunft als praktisch nothwendige Religionsidee begreiflich gemacht werden kann, so kann man doch sagen, daß es, um moralische Grundlage der Religion, vornehmlich einer öffentlichen zu werden, damals allererst offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene, blos für die, welche zu einem besonderen Verein (einer Zunft oder gemeinen Wesen) gehören, bestimmte, bisweilen mystische, nicht von Jedem verstandene Sprache, deren man sich auch billig (aus Achtung) nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen sollte, (wie etwa, wenn Jemand in eine sich von Anderen aussondernde Gesellschaft als Glied aufgenommen werden soll.) Das†) höchste, für Menschen nie völlig erreichbar Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist aber die Liebe des Gesetzes.

Dieser Idee gemäß würde es in der Religion ein Glaubensprincip sein: „Gott ist die Liebe;" in ihm kann man den Lieben-

†) 1. Ausg.: „Dies"

den (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, sofern sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind,) den Vater; ferner in ihm, sofern er sich in seiner Alles erhaltenden Idee dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit darstellt, seinen Sohn; endlich auch, sofern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den heiligen Geist*)

*) Dieser Geist, durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers (eigentlich unsere dieser gemäße Gegenliebe) mit der Gottesfurcht, vor ihm als Gesetzgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung, vereinigt wird, welcher also „als von beiden ausgehend" vorgestellt werden kann, ist, außerdem daß „er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet," zugleich der eigentliche Richter der Menschen (vor ihrem Gewissen). Denn das Richten kann in zwiefacher Bedeutung genommen werden: entweder als das über Verdienst und Mangel des Verdienstes, oder Schuld und Unschuld. Gott als die Liebe betrachtet (in seinem Sohn) richtet die Menschen sofern, als ihnen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienst zu Statten kommen kann, und da ist sein Ausspruch: würdig oder nichtwürdig. Er sondert diejenigen als die Seinen aus, denen ein solches noch zugerechnet werden kann. Die übrigen gehen leer aus. Dagegen ist die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich so zu nennenden Richters, unter dem Namen des heiligen Geistes,) über die, denen kein Verdienst zu Statten kommen kann: schuldig oder unschuldig, d. i. Verdammung oder Lossprechung. — [Das Richten bedeutet im ersten Falle die Aussonderung der Verdienten von den Unverdienten, die beiderseits um einen Preis (der Seligkeit) sich bewerben. Unter Verdienst aber wird hier nicht ein Vorzug der Moralität in Beziehung aufs Gesetz, (in Ansehung dessen uns kein Ueberschuß der Pflichtbeobachtung über unsere Schuldigkeit zukommen kann,) sondern in Vergleichung mit anderen Menschen, was ihre moralische Gesinnung betrifft, verstanden. Die Würdigkeit hat immer auch nur negative Bedeutung (nicht-unwürdig), nämlich der moralischen Empfänglichkeit für eine solche Güte. — Der also in der ersten Qualität (als Brabeuta) richtet, fällt das Urtheil der Wahl zwischen zweien sich um den Preis (der Seligkeit) bewerbenden Personen (oder Parteien); der in der zweiten Qualität aber (der eigentliche Richter) die Sentenz über eine und dieselbe Person vor einem Gerichtshofe (dem Gewissen), der zwischen Ankläger und Sachwalter den Rechtsausspruch thut.]†) — Wenn nun angenommen wird, daß alle Menschen zwar unter der Sündenschuld stehen, einigen von ihnen aber doch ein Verdienst zu Statten kommen könne; so findet der Ausspruch des

†) Die durch das Zeichen [ ] eingeklammerten Sätze sind erst in der 2. Ausg. hinzugekommen.

verehren; eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit anrufen, (denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, er ist aber immer nur ein einiger Gegenstand,) wohl aber im Namen des von ihm selbst über Alles verehrten, geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Vereinigung zu stehen. Uebrigens gehört das theoretische Bekenntniß des Glaubens an die göttliche Natur in dieser dreifachen Qualität zur blosen classischen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von anderen aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden, mit welchem wenige Menschen einen deutlichen und bestimmten (keiner Mißdeutung ausgesetzten) Begriff zu verbinden im Stande sind, und dessen Erörterung mehr den Lehrern in ihrem Verhältniß zu einander (als philosophischen und gelehrten Auslegern eines heiligen Buchs) zukömmt, um sich über dessen Sinn zu einigen, in welchem nicht Alles für die gemeine Fassungskraft, oder auch für das Bedürfniß dieser Zeit ist, der blose Buchstabenglaube aber die wahre Religionsgesinnung eher verdirbt, als bessert.

Richters aus Liebe Statt, dessen Mangel nur ein Abweisungsurtheil nach sich ziehen, wovon aber das Verdammungsurtheil, (indem der Mensch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt,) die unausbleibliche Folge sein würde. — Auf solche Weise können, meiner Meinung nach, die scheinbar einander widerstreitenden Sätze: „der Sohn wird kommen zu richten die Lebendigen und die Todten," und andererseits: „Gott hat ihn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß sie durch ihn selig werde" (Ev. Joh. III, 17), vereinigt werden, und mit dem in Uebereinstimmung stehen, wo gesagt wird: „wer an den Sohn nicht glaubet, der ist schon gerichtet" (V. 18), nämlich durch denjenigen Geist, von dem es heißt: „er wird die Welt richten um der Sünde und um der Gerechtigkeit willen." — Die ängstliche Sorgfalt solcher Unterscheidungen im Felde der blosen Vernunft, als für welche sie hier eigentlich angestellt werden, könnte man leicht für unnütze und lästige Subtilität halten; sie würde es auch sein, wenn sie auf die Erforschung der göttlichen Natur angelegt wäre. Allein da die Menschen in ihrer Religionsangelegenheit beständig geneigt sind, sich wegen ihrer Verschuldigungen an die göttliche Güte zu wenden, gleichwohl aber seine Gerechtigkeit nicht umgehen können, ein gütiger Richter aber in einer und derselben Person ein Widerspruch ist, so sieht man wohl, daß selbst in praktischer Rücksicht ihre Begriffe hierüber sehr schwankend und mit sich selbst unzusammenstimmend sein müssen, ihre Berichtigung und genaue Bestimmung also von großer praktischer Wichtigkeit sei.

Der

philosophischen Religionslehre

viertes Stück.

Viertes Stück.

Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips,

oder

von Religion und Pfaffenthum.

Es ist schon ein Anfang der Herrschaft des guten Princips und ein Zeichen, „daß das Reich Gottes zu uns komme“, wenn auch nur die Grundsätze der Constitution desselben öffentlich zu werden anheben; denn das ist in der Verstandeswelt schon da, wozu die Gründe, die es allein bewirken können, allgemein Wurzel gefaßt haben, obschon die vollständige Entwickelung seiner Erscheinung in der Sinnenwelt noch in unabsehlicher Ferne hinausgerückt ist. Wir haben gesehen, daß zu einem ethischen gemeinen Wesen sich zu vereinigen, eine Pflicht von besonderer Art (**officium sui generis**) sei und daß, wenngleich ein Jeder seiner Privatpflicht gehorcht, man daraus wohl eine zufällige Zusammenstimmung Aller zu einem gemeinschaftlichen Guten, auch ohne daß dazu noch besondere Veranstaltung nöthig wäre, folgern könne, daß aber doch jene Zusammenstimmung Aller nicht gehofft werden darf, wenn nicht aus der Vereinigung derselben mit einander zu ebendemselben Zwecke und Errichtung eines **gemeinen Wesens** unter moralischen Gesetzen, als vereinigter und darum stärkerer Kraft, den Anfechtungen des bösen Princips, (welchem Menschen zu Werkzeugen zu dienen,

sonst von einander selbst versucht werden,) sich zu widersetzen, ein besonderes Geschäft gemacht wird. — Wir haben auch gesehen, daß ein solches gemeines Wesen, als ein **Reich Gottes**, nur durch Religion von Menschen unternommen, und daß endlich, damit diese öffentlich sei, (welches zu einem gemeinen Wesen erfordert wird,) jenes in der sinnlichen Form einer Kirche vorgestellt werden könne, deren Anordnung also den Menschen als ein Werk, was ihnen überlassen ist und von ihnen gefordert werden kann, zu stiften obliegt.

Eine Kirche aber, als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr Weisheit (sowohl der Einsicht, als der guten Gesinnung nach) zu erfordern, als man wohl den Menschen zutrauen darf; zumal das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, zu diesem Behuf schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen scheint. In der That ist es auch ein widersinnischer Ausdruck, daß Menschen ein Reich Gottes stiften sollten, (so wie man von ihnen wohl sagen mag, daß sie ein Reich eines menschlichen Monarchen errichten können;) Gott muß selbst der Urheber seines Reichs sein. Allein da wir nicht wissen, was Gott unmittelbar thue, um die Idee seines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu sein wir die moralische Bestimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzustellen, aber wohl, was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern desselben tauglich zu machen, so wird diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden sein, uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzteren Fall Gott selbst als Stifter, der Urheber der Constitution, Menschen aber doch, als Glieder und freie Bürger dieses Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organisation sind; da denn diejenigen unter ihnen †), welche der letzteren gemäß die öffentlichen Geschäfte derselben verwalten, die Administration der-

†) 1. Ausg.: „diejenigen unter ihnen aber"

selben, als Diener der Kirche, sowie alle Uebrige eine ihren Gesetzen unterworfene Mitgenossenschaft, die Gemeinde ausmachen.

Da eine reine Vernunftreligion, als öffentlicher Religionsglaube nur die blose Idee von einer Kirche (nämlich einer unsichtbaren) verstattet, und die sichtbare, die auf Satzungen gegründet ist, allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig ist; so wird der Dienst unter der Herrschaft des guten Princips in der ersten nicht als Kirchendienst angesehen werden können, und jene Religion hat keine gesetzlichen Diener, als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens; ein jedes Glied desselben empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber seine Befehle. Da wir aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten, (die wir insgesammt zugleich als göttliche Gebote anzusehen haben,) jederzeit im Dienste Gottes stehen, so wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menschen zu ihren Dienern, (doch ohne Beamte zu sein,) haben; nur werden sie sofern nicht Diener einer Kirche, (einer sichtbaren nämlich, von der allein hier die Rede ist,) heißen können. — Weil indessen jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche nur sofern die wahre sein kann, als sie in sich ein Princip enthält, sich dem reinen Vernunftglauben, (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht,) beständig zu nähern und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist,) mit der Zeit entbehren zu können, so werden wir in diesen Gesetzen und an den Beamten der darauf gegründeten Kirche doch einen Dienst (cultus) der Kirche sofern setzen können, als diese ihre Lehren und Anordnung jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Im Gegentheil werden die Diener einer Kirche, welche darauf gar nicht Rücksicht nehmen, vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demselben für verdammlich, die Anhänglichkeit aber an den historischen und statutarischen Theil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, des Afterdienstes der Kirche oder (dessen, was durch diese vorgestellt wird,) des ethischen gemeinen Wesens unter der Herrschaft des guten Princips, mit Recht beschuldigt werden können. —

Unter einem Afterdienst (cultus spurius) wird die Ueberredung, Jemanden durch solche Handlungen zu dienen, verstanden, die in der That dieses seine Absicht rückgängig machen. Das geschieht aber in einem gemeinen Wesen dadurch, daß, was nur den Werth eines Mittels hat, um dem Willen eines Oberen Genüge zu thun, für dasjenige ausgegeben und an die Stelle dessen gesetzt wird, was uns ihm unmittelbar wohlgefällig macht; wodurch dann die Absicht des letzteren vereitelt wird.

Erster Theil.

Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt.

Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote *). Diejenige, in welcher ich

*) Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erstlich: daß in ihr, was das theoretische Erkenntniß und Bekenntniß betrifft, kein assertorisches Wissen, (selbst des Daseins Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntniß schon geheuchelt sein könnte; sondern nur ein der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen (Hypothesis), in Ansehung des Gegenstandes aber, wohin uns unsere moralischgebietende Vernunft zu wirken anweist, ein dieser ihrer Endabsicht Effect verheißendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muß, bedarf, ohne sich anzumaßen, ihr durch theoretische Erkenntniß die objective Realität sichern zu können. Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muß das Mininum der Erkenntniß, (es ist möglich, daß ein Gott sei,) subjectiv schon hinreichend sein. Zweitens wird durch diese Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung, als sei sie ein Inbegriff besonderer auf Gott unmittelbar bezogenen Pflichten, vorgebeugt, und dadurch verhütet, daß wir nicht, (wie dazu Menschen ohnedem sehr geneigt sind,) außer den ethischbürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) noch Hofdienste annehmen, und hernach wohl gar die Ermangelung in Ansehung der ersteren durch die letzteren gut zu machen suchen. Es gibt keine besondere Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, daß diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unseren pflichtmäßigen Handlungen überhaupt sei. Wenn es auch heißt: „man soll Gott mehr gehorchen, als den Menschen;" so bedeutet das nichts Anderes, als: wenn statutarische Gebote, in Ansehung deren Menschen Gesetzgeber und Richter sein können, mit Pflichten, die die Vernunft unbedingt vorschreibt und über deren Befolgung und Uebertretung Gott allein

vorher wissen muß, daß etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion; dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muß, daß etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion. — Der, welcher blos die natürliche Religion für moralischnothwendig d. i. für Pflicht erklärt, kann auch der Rationalist (in Glaubenssachen) genannt werden. Wenn dieser die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, so heißt er Naturalist; läßt er nun diese zwar zu, behauptet aber, daß sie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert wird, so würde er ein reiner Rationalist genannt werden können; hält er aber den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, so würde er der reine Supernaturalist in Glaubenssachen heißen können.

Der Rationalist muß sich, vermöge dieses seines Titels, von selbst schon innerhalb der Schranken der menschlichen Einsicht halten. Daher wird er nie als Naturalist absprechen, und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion bestreiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen. Also kann die Streitfrage nur die wechselseitigen Ansprüche des reinen Rationalisten und des Supernaturalisten in Glaubenssachen, oder dasjenige betreffen, was der Eine oder der Andere als zur alleinigen wahren Religion nothwendig und hinlänglich, oder nur als zufällig an ihr annimmt.

Richter sein kann, in Streit kommen, so muß jener ihr Ansehen diesen weichen. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr, als den Menschen gehorcht werden muß, die statutarischen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes verstehen; so würde jener Grundsatz leichtlich das mehrmalen gehörte Feldgeschrei heuchlerischer und herrschsüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das Erlaubte, was die letztere gebietet, ist gewiß Pflicht; ob aber etwas zwar an sich Erlaubtes, aber nur durch göttliche Offenbarung für uns Erkennbares wirklich von Gott geboten sei, ist (wenigstens größtentheils) höchst ungewiß.

Wenn man die Religion nicht nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer inneren Möglichkeit, (da sie in natürliche und geoffenbarte eingetheilt wird,) sondern blos nach Beschaffenheit derselben, die sie *der äußeren Mittheilung fähig* macht, eintheilt, so kann sie von zweierlei Art sein: entweder die *natürliche*, von der, (wenn sie einmal da ist,) Jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine *gelehrte Religion*, von der man Andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit, (in und durch welche sie geleitet werden müssen,) überzeugen kann. — Diese Unterscheidung ist sehr wichtig, denn man kann aus dem Ursprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menschenreligion zu sein, nichts folgern, wohl aber aus ihrer Beschaffenheit, allgemein mittheilbar zu sein, oder nicht; die erstere Eigenschaft aber macht den wesentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menschen verbinden soll.

Es kann demnach eine Religion die *natürliche*, gleichwohl aber auch *geoffenbart* sein, wenn sie so beschaffen ist, daß die Menschen durch den blosen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst *hätten kommen können und sollen*, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein *würden*, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte weise und für das menschliche Geschlecht sehr ersprießlich sein konnte, so doch, daß, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion *objectiv* eine natürliche, obwohl *subjectiv* eine geoffenbarte; weshalb ihr auch der erstere Namen eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge allenfalls gänzlich in Vergessenheit kommen, daß eine solche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen sei, ohne daß dabei jene Religion doch das Mindeste weder an ihrer Faßlichkeit, noch an Gewißheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre. Mit der Religion aber, die ihrer inneren Beschaffenheit wegen nur als geoffenbart angesehen werden

kann, ist es anders bewandt. Wenn sie nicht in einer ganz sicheren Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, so würde sie aus der Welt verschwinden, und es müßte entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte, oder in jedem Menschen innerlich eine continuirlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung vorgehen, ohne welche die Ausbreitung und Fortpflanzung eines solchen Glaubens nicht möglich sein würde.

Aber einem Theile nach wenigstens muß jede, selbst die geoffenbarte Religion, doch auch gewisse Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden; weil dieser Begriff selbst, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers abgeleitet, ein reiner Vernunftbegriff ist. Also werden wir selbst eine geoffenbarte Religion einerseits noch als natürliche, andererseits aber als gelehrte Religion betrachten, prüfen und, was oder wie viel ihr von der einen oder der anderen Quelle zustehe, unterscheiden können.

Es läßt sich aber, wenn wir von einer geoffenbarten, (wenigstens einer dafür angenommenen) Religion zu reden die Absicht haben, dieses nicht wohl thun, ohne irgend ein Beispiel davon aus der Geschichte herzunehmen, weil wir uns doch Fälle als Beispiele erdenken müßten, um verständlich zu werden, welcher Fälle Möglichkeit uns aber sonst bestritten werden könnte. Wir können aber nicht besser thun, als irgend ein Buch, welches dergleichen enthält, vornehmlich ein solches, welches mit sittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren innigst verwebt ist, zum Zwischenmittel der Erläuterungen unserer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen, welches wir dann, als eins von den mancherlei Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Credit einer Offenbarung handeln, zum Beispiele des an sich nützlichen Verfahrens, das, was uns darin reine, mithin allgemeine Vernunftreligion sein mag, herauszusuchen, vor uns nehmen, ohne dabei in das Geschäft derer, denen die Auslegung desselben Buchs als Inbegriffs positiver Offenbarungslehren anvertraut ist, einzugreifen und ihre Auslegung,

die sich auf Gelehrsamkeit gründet, dadurch anfechten zu wollen. Es ist der letzteren vielmehr vortheilhaft, da sie mit den Philosophen auf einen und denselben Zweck, nämlich das Moralischgute ausgeht, diese durch ihre eigenen Vernunftgründe ebendahin zu bringen, wohin sie auf einem anderen Wege selbst zu gelangen denkt. — Dieses Buch mag nun hier das neue Testament, als Quelle der christlichen Glaubenslehre sein. Unserer Absicht zufolge wollen wir nun in zwei Abschnitten erstlich die christliche Religion als natürliche, und dann zweitens als gelehrte Religion nach ihrem Inhalte und nach den darin vorkommenden Principien vorstellig machen.

Des ersten Theils erster Abschnitt.

Die christliche Religion als natürliche Religion.

Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects) verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verschaffen kann: (dem Begriffe von Gott als moralischem Welturheber,) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist, (auf Unsterblichkeit,) ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff, der ungeachtet seiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur so wenig theoretisches Vernunftvermögen voraussetzt: daß man jeden Menschen von ihr praktisch hinreichend überzeugen, und wenigstens die Wirkung derselben Jedermann als Pflicht zumuthen kann. Sie hat die große Erforderniß der wahren Kirche, nämlich die Qualification zur Allgemeinheit in sich, sofern man darunter die Gültigkeit für Jedermann (**universitas vel omnitudo distributiva**) d. i. allgemeine Einhelligkeit versteht. Um sie in diesem Sinne als Weltreligion auszubreiten und zu erhalten, bedarf sie freilich zwar einer Dienerschaft (**ministerium**) der blos unsichtbaren Kirche, aber keiner Beamten (**officiales**), d. i. Lehrer, aber nicht Vorsteher, weil durch Vernunftreligion jedes Einzelnen noch keine Kirche als allgemeine Vereinigung (**omnitudo**

collectiva) existirt, oder auch durch jene Idee eigentlich beabsichtigt wird. — Da sich aber eine solche Einhelligkeit nicht von selbst erhalten, mithin ohne eine sichtbare Kirche zu werden, in ihrer Allgemeinheit nicht fortpflanzen dürfte, sondern nur, wenn eine collective Allgemeinheit d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (sichtbare) Kirche nach Principien einer reinen Vernunftreligion dazu kommt, diese aber aus jener Einhelligkeit nicht von selbst entspringt, oder auch, wenn sie errichtet worden wäre, von ihren freien Anhängern, (wie oben gezeigt worden,) nicht in einen beharrlichen Zustand, als eine Gemeinschaft der Gläubigen gebracht werden würde, (indem Keiner von diesen Erleuchteten zu seinen Religionsgesinnungen der Mitgenossenschaft Anderer an einer solchen Religion zu bedürfen glaubt;) so wird, wenn über die natürlichen, durch blose Vernunft erkennbaren Gesetze nicht noch gewisse statutarische, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitete Verordnungen hinzukommen, dasjenige doch immer noch mangeln, was eine besondere Pflicht der Menschen, ein Mittel zum höchsten Zwecke derselben ausmacht, nämlich die beharrliche Vereinigung derselben zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche; welches Ansehen, ein Stifter derselben zu sein, ein Factum und nicht blos den reinen Vernunftbegriff voraussetzt.

Wenn wir nun einen Lehrer annehmen, von dem eine Geschichte (oder wenigstens die allgemeine nicht gründlich zu bestreitende Meinung) sagt, daß er eine reine aller Welt faßliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren als uns aufbehalten wir desfalls selbst prüfen können, zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines lästigen, zur moralischen Absicht nicht abzweckenden herrschenden Kirchenglaubens, (dessen Frohndienst zum Beispiel jedes anderen in der Hauptsache blos statutarischen Glaubens, dergleichen in der Welt zu derselben Zeit allgemein war, dienen kann,) vorgetragen habe; wenn wir finden, daß er jene allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachläßlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht habe und nun gewisse Statuta hinzugefügt habe, welche Formen und Observanzen enthalten, die zu Mitteln dienen sollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen; so kann man

unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen seiner hierauf abzweckenden Anordnungen, der letzteren doch den Namen der wahren allgemeinen Kirche, ihm selbst aber das Ansehen nicht streitig machen, die Menschen zur Vereinigung in dieselbe berufen zu haben, ohne den Glauben mit neuen belästigenden Anordnungen eben vermehren, oder auch aus den von ihm zuerst getroffenen besondere heilige, und für sich selbst als Religionsstücke verpflichtende Handlungen machen zu wollen.

Man kann nach dieser Beschreibung die Person nicht verfehlen, die zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen in aller Menschen Herz geschriebenen Religion, (denn die ist nicht vom willkührlichen Ursprunge,) aber doch der ersten wahren Kirche verehrt werden kann. — Zur Beglaubigung dieser seiner Würde, als göttlicher Sendung, wollen wir einige seiner Lehren als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt anführen; es mag mit der Geschichte stehen, wie es wolle, (denn in der Idee selbst liegt schon der hinreichende Grund zur Annahme,) und die freilich keine andere, als reine Vernunftlehren werden sein können; denn diese sind es allein, die sich selbst beweisen, und auf denen also die Beglaubigung der anderen vorzüglich beruhen muß.

Zuerst will er, daß nicht die Beobachtung äußerer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne (Matth. V, 20 — 48); daß Sünde in Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werde (V. 28) und überhaupt Heiligkeit das Ziel sei, wohin er streben soll (V. 48); daß z. B. im Herzen hassen, so viel sei, als tödten (V. 22); daß ein dem Nächsten zugefügtes Unrecht nur durch Genugthuung an ihm selbst, nicht durch gottesdienstliche Handlungen könne vergütet werden (V. 24), und im Puncte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpressungsmittel*),

*) Es ist nicht wohl einzusehen, warum dieses klare Verbot wider das auf blosen Aberglauben, nicht auf Gewissenhaftigkeit gegründete Zwangsmittel zum Bekenntnisse vor einem bürgerlichen Gerichtshofe von Religionslehrern für so unbedeutend gehalten wird. Denn daß es Aberglauben sei,

der Eid, der Achtung für die Wahrheit selbst Abbruch thue (V. 34 — 37); — daß der natürliche, aber böse Hang des menschlichen Herzens ganz umgekehrt werden solle; das süße Gefühl der Rache in Duldsamkeit (V. 39. 40) und der Haß seiner Feinde in Wohlthätigkeit (V. 44) übergehen müsse. So, sagt er, sei er gemeint, dem jüdischen Gesetze völlig Genüge zu thun (V. 17,) wobei aber sichtbarlich nicht Schriftgelehrsamkeit, sondern reine Vernunftreligion die Auslegerin desselben sein muß; denn nach dem Buchstaben genommen erlaubte es gerade das Gegentheil von diesem Allen. — Er läßt überdem doch auch unter den Benennungen der engen Pforte und des schmalen Weges, die Mißdeutung des Gesetzes nicht unbemerkt, welche sich die Menschen erlauben, um ihre wahre moralische Pflicht vorbeizugehen und sich dafür durch Erfüllung der Kirchenpflicht schadlos zu halten (VII, 13)*). Von diesen reinen Gesinnungen fordert er gleichwohl, daß sie sich auch in Thaten beweisen sollen (V. 16), und spricht dagegen denen

auf dessen Wirkung man hier am Meisten rechnet, ist daran zu erkennen: daß von einem Menschen, dem man nicht zutraut, er werde in einer feierlichen Aussage, auf deren Wahrheit die Entscheidung des Rechts der Menschen, (des Heiligsten, was in der Welt ist,) beruht, die Wahrheit sagen, doch geglaubt wird, er werde durch eine Formel dazu bewogen werden, die über jene Aussage nichts weiter enthält, als daß er die göttlichen Strafen, (denen er ohnedem wegen einer solchen Lüge nicht entgehen kann,) über sich aufruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor diesem höchsten Gericht Rechenschaft zu geben oder nicht. — In der angeführten Schriftstelle wird diese Art der Betheurung als eine ungereimte Vermessenheit vorgestellt, Dinge gleichsam durch Zauberworte wirklich zu machen, die doch nicht in unserer Gewalt sind. — Aber man sieht wohl, daß der weise Lehrer, der da sagt: daß, was über das Ja, Ja! Nein, Nein! als Betheurung der Wahrheit geht, vom Uebel sei, die böse Folge vor Augen gehabt habe, welche die Eide nach sich ziehen: daß nämlich die ihnen beigelegte größere Wichtigkeit die gemeine Lüge beinahe erlaubt macht.

*) Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels; die weite Pforte und der breite Weg, den Viele wandeln, ist die Kirche. Nicht als ob es an ihr und ihren Satzungen liege, daß Menschen verloren werden, sondern daß das Gehen in dieselbe und Bekenntniß ihrer Statute oder Celebrirung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient sein will.

ihre hinterlistige Hoffnung ab, die den Mangel derselben durch Anrufung und Hochpreisung des höchsten Gesetzgebers in der Person seines Gesandten zu ersetzen, und sich Gunst zu erschmeicheln meinen (V. 21). Von diesen Werken will er, daß sie um des Beispiels willen zur Nachfolge auch öffentlich geschehen sollen (V, 16) und zwar in fröhlicher Gemüthsstimmung, nicht als knechtisch abgedrungene Handlungen (VI, 16), und daß so, von einem kleinen Anfange der Mittheilung und Ausbreitung solcher Gesinnungen, als einem Samenkorne in gutem Acker, oder einem Ferment des Guten, sich die Religion durch innere Kraft allmählig zu einem Reiche Gottes vermehren würde (XIII, 31. 32. 33). — Endlich faßt er alle Pflichten 1) in einer allgemeinen Regel zusammen, (welche sowohl das innere, als das äußere moralische Verhältniß der Menschen in sich begreift,) nämlich: thue deine Pflicht aus keiner anderen Triebfeder, als der unmittelbaren Werthschätzung derselben, d. i. liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über Alles, 2) einer besonderen Regel, nämlich die das äußere Verhältniß zu anderen Menschen als allgemeine Pflicht betrifft: liebe einen Jeden als dich selbst d. i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen; welche Gebote nicht blos Tugendgesetze, sondern Vorschriften der Heiligkeit sind, der wir nachstreben sollen, in Ansehung deren aber die blose Nachstrebung Tugend heißt. — Denen also, die dieses moralische Gute mit der Hand im Schooße, als eine himmlische Gabe von Oben herab, ganz passiv zu erwarten meinen, spricht er alle Hoffnung dazu ab. Wer die natürliche Anlage zum Guten, die in der menschlichen Natur (als ein ihm anvertrautes Pfund) liegt, unbenutzt läßt, im faulen Vertrauen, ein höherer moralischer Einfluß werde wohl die ihm mangelnde sittliche Beschaffenheit und Vollkommenheit sonst ergänzen, dem droht er an, daß selbst das Gute, was er aus natürlicher Anlage möchte gethan haben, um dieser Verabsäumung willen ihm nicht zu Statten kommen solle (XXV, 29).

Was nun die dem Menschen sehr natürliche Erwartung eines dem sittlichen Verhalten des Menschen angemessenen Looses in An-

sehung der Glückseligkeit betrifft, vornehmlich bei so manchen Aufopferungen der letzteren, die des ersteren wegen haben übernommen werden müssen, so verheißt er (V, 11. 12) dafür Belohnung einer künftigen Welt; aber nach Verschiedenheit der Gesinnungen bei diesem Verhalten, denen, die ihre Pflicht um der Belohnung (oder auch Losssprechung von einer verschuldeten Strafe) willen thaten, auf andere Art, als den besseren Menschen, die sie blos um ihrer selbst willen ausübten. Der, welchen der Eigennutz, der Gott dieser Welt, beherrscht, wird, wenn er, ohne sich von ihm loszusagen, ihn nur durch Vernunft verfeinert und über die enge Grenze des Gegenwärtigen ausdehnt, als ein solcher (Luc. XVI, 3—9) vorgestellt, der jenen seinen Herrn durch sich selbst betrügt und ihm Aufopferungen zum Behuf der Pflicht abgewinnt. Denn wenn er es in Gedanken faßt, daß er doch einmal, vielleicht bald, die Welt werde verlassen müssen, daß er von dem, was er hier besaß, in die andere nichts mitnehmen könne, so entschließt er sich wohl, das, was er oder sein Herr, der Eigennutz, hier an dürftigen Menschen gesetzmäßig zu fordern hatte, von seiner Rechnung abzuschreiben und sich gleichsam dafür Anweisungen, zahlbar in einer anderen Welt, anzuschaffen; wodurch er zwar mehr klüglich, als sittlich, was die Triebfeder solcher wohlthätigen Handlungen betrifft, aber doch dem sittlichen Gesetze, wenigstens dem Buchstaben nach, gemäß verfährt, und hoffen darf, daß auch dieses ihm in der Zukunft nicht unvergolten bleiben dürfe*). Wenn man hiemit vergleicht, was von

*) Wir wissen von der Zukunft nichts, und sollen auch nicht nach Mehrerem forschen, als was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derselben in vernunftmäßiger Verbindung steht. Dahin gehört auch der Glaube: daß es keine gute Handlung gebe, die nicht auch in der künftigen Welt für den, der sie ausübt, ihre gute Folge haben werde; mithin der Mensch, er mag sich am Ende des Lebens auch noch so verwerflich finden, sich dadurch doch nicht müsse abhalten lassen, wenigstens noch eine gute Handlung, die in seinem Vermögen ist, zu thun, und daß er dabei zu hoffen Ursache habe, sie werde nach dem Maaße, als er hierin eine reine gute Absicht hegt, noch immer von mehrerem Werthe sein, als jene thatlosen Entsündigungen, die, ohne etwas zur Verminderung der Schuld beizutragen, den Mangel guter Handlungen ersetzen soll.

der Wohlthätigkeit an Dürftigen aus blosen Bewegungsgründen der Pflicht (Matth. XXV, 35 — 40) gesagt wird, da der Weltrichter diejenigen, welche den Nothleidenden Hülfe leisteten, ohne sich auch nur in Gedanken kommen zu lassen, daß so etwas noch einer Belohnung werth sei und sie etwa dadurch gleichsam den Himmel zur Belohnung verbänden, gerade eben darum, weil sie es ohne Rücksicht auf Belohnung thaten, für die eigentlichen Auserwählten zu seinem Reich erklärt; so sieht man wohl, daß der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Object der reinsten Verehrung und des größten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im Ganzen beurtheilende Vernunft habe machen wollen.

Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem Beispiele, dessen Möglichkeit und sogar Nothwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu sein, (so viel Menschen dessen fähig sind,) anschaulich gemacht worden, ohne daß weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer anderen Beglaubigung, (dazu Gelehrsamkeit oder Wunder, die nicht Jedermanns Sache sind, erfordert würde,) bedürfte. Wenn darin Berufungen auf die ältere (mosaische) Gesetzgebung und Vorbildung, als ob sie ihm zur Bestätigung dienen sollten, vorkommen, so sind diese nicht für die Wahrheit der gedachten Lehren selbst, sondern nur zur Introduction unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen, gegeben worden, welches unter Menschen, deren Köpfe mit statutarischen Glaubenssätzen angefüllt, für die Vernunftreligion beinahe unempfänglich geworden, allezeit viel schwerer sein muß, als wenn sie an die Vernunft unbelehrter, aber auch unverdorbener Menschen hätte gebracht werden sollen. Um deswillen darf es auch Niemand befremden, wenn er einen den damaligen Vorurtheilen sich bequemenden Vortrag für die jetzige Zeit räthsel-

haft und einer sorgfältigen Auslegung bedürftig findet: ob er zwar allerwärts eine Religionslehre durchscheinen läßt, und zugleich öfters darauf ausdrücklich hinweiset, die jedem Menschen verständlich und ohne allen Aufwand von Gelehrsamkeit überzeugend sein muß.

Zweiter Abschnitt.

Die christliche Religion als gelehrte Religion.

Sofern eine Religion Glaubenssätze als nothwendig vorträgt, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menschen auf alle künftige Zeiten unverfälscht (dem wesentlichen Inhalt nach) mitgetheilt werden sollen, so ist sie, (wenn man nicht ein continuirliches Wunder der Offenbarung annehmen will,) als ein der Obhut der Gelehrten anvertrautes heiliges Gut anzusehen. Denn ob sie gleich Anfangs mit Wundern und Thaten begleitet, auch in dem, was durch Vernunft eben nicht bestätigt wird, allenthalben Eingang finden konnte; so wird doch selbst die Nachricht von diesen Wundern, zusammt den Lehren, die der Bestätigung durch dieselbe bedurften, in der Folge der Zeit eine schriftliche urkundliche und unveränderliche Belehrung der Nachkommenschaft nöthig haben.

Die Annehmung der Grundsätze einer Religion heißt vorzüglicher Weise der Glaube (**fides sacra**). Wir werden also den christlichen Glauben einerseits als einen reinen Vernunftglauben, andererseits als einen Offenbarungsglauben (**fides statutaria**) zu betrachten haben. Der erstere kann nun als ein von Jedem frei angenommener (**fides elicita**), der zweite als ein gebotener Glaube (**fides imperata**) betrachtet werden. Von dem Bösen, was im menschlichen Herzen liegt und von dem Niemand frei ist, von der Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Nothwendigkeit einer solchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit, von der Untauglichkeit des Ersatzmittels für die ermangelnde Rechtschaffenheit durch

kirchliche Observanzen und fromme Frohndienste, und dagegen der unerlaßlichen Verbindlichkeit, ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein Jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, sich davon zu überzeugen.

Von da an aber, da die christliche Lehre auf Facta, nicht auf blose Vernunftbegriffe gebaut ist, heißt sie nicht mehr blos die christliche Religion, sondern der christliche Glaube, der einer Kirche zum Grunde gelegt worden. Der Dienst einer Kirche, die einem solchen Glauben geweiht ist, ist also zweiseitig; einerseits derjenige, welcher ihr nach dem historischen Glauben geleistet werden muß; andererseits, welcher ihr nach dem praktischen und moralischen Vernunftglauben gebührt. Keiner von beiden kann in der christlichen Kirche als für sich allein bestehend von dem anderen getrennt werden; der letztere darum nicht von dem ersteren, weil der christliche Glaube ein Religionsglaube, der erstere nicht von dem letzteren, weil er ein gelehrter Glaube ist.

Der christliche Glaube als gelehrter Glaube stützt sich auf Geschichte, und ist, sofern als ihm Gelehrsamkeit (objectiv) zum Grunde liegt, nicht ein an sich freier und von Einsicht hinlänglicher theoretischer Beweisgründe abgeleiteter Glaube (**fides elicita**). Wäre er ein reiner Vernunftglaube, so würde er, obwohl die moralischen Gesetze, worauf er, als Glaube an einen göttlichen Gesetzgeber, gegründet ist, unbedingt gebieten, doch als freier Glaube betrachtet werden müssen; wie er im ersten Abschnitte auch vorgestellt worden. Ja er würde auch noch, wenn man das Glauben nur nicht zur Pflicht machte, als Geschichtsglaube ein theoretisch freier Glaube sein können; wenn Jedermann gelehrt wäre. Wenn er aber für Jedermann, auch den Ungelehrten gelten soll, so ist er nicht blos ein gebotener, sondern auch dem Gebot blind d. i. ohne Untersuchung, ob es auch wirklich göttliches Gebot sei, gehorchender Glaube (**fides servilis**).

In der christlichen Offenbarungslehre kann man aber keinesweges vom unbedingten Glauben an geoffenbarte, (der Vernunft für sich verborgene) Sätze anfangen, und die gelehrte Er-

kenntniß, etwa blos als Verwahrung gegen einen, den Nachzug anfallenden Feind darauf folgen laſſen; denn ſonſt wäre der chriſtliche Glaube nicht blos fides imperata, ſondern ſogar servilis. Er muß alſo jederzeit wenigſtens als fides historice elicita gelehrt werden, d. i. Gelehrſamkeit mußte in ihr, als geoffenbarter Glaubenslehre, nicht den Nachtrab, ſondern den Vortrab ausmachen, und die kleine Zahl der Schriftgelehrten (Kleriker), die auch durchaus der profanen Gelahrtheit nicht entbehren könnten, würde den langen Zug der Ungelehrten (Laien), die für ſich der Schrift unkundig ſind (und worunter ſelbſt die weltbürgerlichen Regenten gehören), nach ſich ſchleppen. — Soll dieſes nun nicht geſchehen, ſo muß die allgemeine Menſchenvernunft in einer natürlichen Religion in der chriſtlichen Glaubenslehre für das oberſte gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloſes, aber höchſt ſchätzbares Mittel, um der erſteren Faßlichkeit, ſelbſt für die Unwiſſenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden.

Das iſt der wahre Dienſt der Kirche, unter der Herrſchaft des guten Princips; der aber, wo der Offenbarungsglaube vor der Religion vorhergehen ſoll, der Afterdienſt, wodurch die moraliſche Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel iſt, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird. Der Glaube an Sätze, von welchen der Ungelehrte ſich weder durch Vernunft noch Schrift, (ſofern dieſe allererſt beurkundet werden müßte,) vergewiſſern kann, würde zur abſoluten Pflicht gemacht (fides imperata), und ſo ſammt anderen damit verbundenen Obſervanzen zum Rang eines auch ohne moraliſche Beſtimmungsgründe der Handlungen als Frohndienſt ſeligmachenden Glaubens erhoben werden. — Eine Kirche auf das letztere Principium gegründet, hat nicht eigentlich Diener (ministri), ſo wie die von der erſteren Verfaſſung, ſondern gebietende hohe Beamte (officiales), welche, wenn ſie gleich (wie in einer proteſtantiſchen Kirche) nicht im Glanz der Hierarchie als mit äußerer Gewalt bekleidete geiſtliche Beamte erſcheinen und

sogar mit Worten dagegen protestiren, in der That doch sich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wissen wollen, nachdem sie die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde, allemal die höchste Auslegerin derselben zu sein, beraubt und die Schriftgelehrsamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen geboten haben. Sie verwandeln auf diese Art den Dienst der Kirche (**ministerium**) in eine Beherrschung der Glieder derselben (**imperium**), obzwar sie, um diese Anmaßung zu verstecken, sich des bescheidenen Titels des ersteren bedienen. Aber diese Beherrschung, die der Vernunft leicht gewesen wäre, kommt ihr theuer, nämlich mit dem Aufwande großer Gelehrsamkeit, zu stehen. Denn „blind in Ansehung der Natur, reißt sie sich das ganze Alterthum über den Kopf, und begräbt sich darunter." — Der Gang, den die Sachen, auf diesen Fuß gebracht, nehmen, ist folgender:

Zuerst wird das von den ersten Ausbreitern der Lehre Christi klüglich beobachtete Verfahren, ihr unter ihrem Volk Eingang zu verschaffen, für ein Stück der Religion selbst für alle Zeiten und Völker geltend genommen, so daß man glauben sollte, ein jeder Christ müßte ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist; womit aber nicht wohl zusammenhängt, daß er doch eigentlich an kein Gesetz des Judenthums (als statutarisches) gebunden sei, dennoch aber das ganze heilige Buch dieses Volks als göttliche für alle Menschen gegebene Offenbarung gläubig annehmen müsse*). —

*) †) Mendelssohn benutzt diese schwache Seite der gewöhnlichen Vorstellungsart des Christenthums auf sehr geschickte Art, um alles Ansinnen an einen Sohn Israels zum Religionsübergange völlig abzuweisen. Denn, sagte er, da der jüdische Glaube, selbst nach dem Geständnisse der Christen, das unterste Geschoß ist, worauf das Christenthum als das obere ruht; so sei es eben so viel, als ob man Jemanden zumuthen wollte, das Erdgeschoß abzubrechen, um sich im zweiten Stockwerk ansässig zu machen. Seine wahre Meinung aber scheint ziemlich klar durch. Er will sagen: schafft ihr erst selbst das Judenthum aus eurer Religion heraus, (in der historischen Glaubenslehre mag es als eine Antiquität immer bleiben,) so werden wir euren Vorschlag in Ueberlegung nehmen können. (In der That bliebe als-

†) Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

Nun setzt es sogleich mit der Authenticität dieses Buchs, (welche dadurch, daß Stellen aus demselben, ja die ganze darin vorkommende heilige Geschichte in den Büchern der Christen zum Behuf dieses ihres Zwecks benutzt werden, lange noch nicht bewiesen ist,) viel Schwierigkeit. Das Judenthum war vor Anfange und selbst dem schon ansehnlichen Fortgange des Christenthums ins gelehrte Publicum noch nicht eingetreten gewesen, d. i. den gelehrten Zeitgenossen anderer Völker noch nicht bekannt, ihre Geschichte gleichsam noch nicht controllirt, und so ihr heiliges Buch wegen seines Alterthums zur historischen Glaubwürdigkeit gebracht worden. Indessen, dieses auch eingeräumt, ist es nicht genug, es in Uebersetzungen zu kennen und so auf die Nachkommenschaft zu übertragen, sondern zur Sicherheit des darauf gegründeten Kirchenglaubens wird auch erfordert, daß es auf alle künftige Zeit und in allen Völkern Gelehrte gebe, die der hebräischen Sprache, (soviel es in einer solchen möglich ist, von der man nur ein einziges Buch hat,) kundig sind, und es soll doch nicht blos eine Angelegenheit der historischen Wissenschaft überhaupt, sondern eine, woran die Seligkeit der Menschen hängt, sein, daß es Männer gibt, welche derselben genugsam kundig sind, um der Welt die wahre Religion zu sichern.

Die christliche Religion hat zwar sofern ein ähnliches Schicksal, daß, obwohl die heiligen Begebenheiten derselben selbst unter den Augen eines gelehrten Volks öffentlich vorgefallen sind, dennoch ihre Geschichte sich mehr, als ein Menschenalter verspätet hat, ehe

---

dann wohl keine andere, als rein-moralische von Statuten unbemengte Religion übrig.) Unsere Last wird durch Abwerfung des Jochs äußerer Observanzen im Mindesten nicht erleichtert, wenn uns dafür ein anderes, nämlich das der Glaubensbekenntnisse heiliger Geschichte, welches den Gewissenhaften viel härter drückt, aufgelegt wird. — Uebrigens werden die heiligen Bücher dieses Volks, wennugleich nicht zum Behuf der Religion, doch für die Gelehrsamkeit, wohl immer aufbehalten und geachtet bleiben; weil die Geschichte keines Volks mit einigem Anschein von Glaubwürdigkeit auf Epochen der Vorzeit, in die alle uns bekannte Profangeschichte gestellt werden kann, so weit zurückdatirt ist, als diese, (sogar bis zum Anfange der Welt,) und so die große Leere, welche jene übrig lassen muß, doch wodurch ausgefüllt wird.

sie in das gelehrte Publicum desselben eingetreten ist, mithin die Authenticität derselben der Bestätigung durch Zeitgenossen entbehren muß. Sie hat aber den großen Vorzug vor dem Judenthum, daß sie aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen vorgestellt wird und, auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung tretend, durch sie von selbst auch ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der größten Sicherheit verbreitet werden konnte. Aber die ersten Stifter der Gemeinden fanden es doch nöthig, die Geschichte des Judenthums damit zu verflechten, welches nach ihrer damaligen Lage, aber vielleicht auch nur für dieselbe klüglich gehandelt war, und so in ihrem heiligen Nachlaß mit an uns gekommen ist. Die Stifter der Kirche aber nahmen diese episodischen Anpreisungsmittel unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf und vermehrten sie entweder mit Tradition, oder Auslegungen, die von Concilien gesetzliche Kraft enthielten, oder durch Gelehrsamkeit beurkundet wurden, von welcher letzteren oder ihrem Antipoden, dem inneren Licht, welches sich jeder Laie auch anmaßen kann, noch nicht abzusehen ist, wie viel Veränderungen dadurch dem Glauben noch bevorstehen; welches nicht zu vermeiden ist, so lange wir die Religion nicht in uns, sondern außer uns suchen.

Zweiter Theil.

Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion.

Die wahre alleinige Religion enthält nichts, als Gesetze d. i. solche praktische Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurtheilung willkührlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun, (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann,) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn*), dessen Befol-

---

*) Wahn ist die Täuschung, die blose Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten. So ist es bei einem kargen Reichen der geizende Wahn, daß er die Vorstellung, sich einmal, wenn er wollte, seiner Reichthümer bedienen zu können, für genugsamen Ersatz dafür hält, daß er sich ihrer niemals bedient. Der Ehrenwahn setzt in Anderer Hochpreisung, welche im Grunde nur die äußere Vorstellung ihrer, (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung ist, den Werth, den er blos der letzteren beilegen sollte; zu diesem gehört also auch die Titel- und Ordenssucht; weil diese nur äußere Vorstellungen eines Vorzugs vor Anderen sind. Selbst der Wahnsinn hat daher diesen Namen, weil er eine blose Vorstellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache selbst zu nehmen und eben so zu würdigen gewohnt ist. — Nun ist das Bewußtsein des Besitzes eines Mittels zu irgend einem Zweck, (ehe man sich jenes bedient hat,) der Besitz des letzteren blos in der Vorstellung; mithin sich mit dem ersteren zu begnügen, gleich als ob es statt des Besitzes des letzteren gelten könne, ein praktischer Wahn; als von dem hier allein die Rede ist.

gung ein Afterdienst d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.

§. 1.

Vom allgemeinen subjectiven Grunde des Religionswahnes.

Der Anthropomorphismus, der in der theoretischen Vorstellung von Gott und seinem Wesen den Menschen kaum zu vermeiden, übrigens aber doch, (wenn er nur nicht auf Pflichtbegriffe einfließt,) auch unschuldig genug ist, der ist in Ansehung unseres praktischen Verhältnisses zu seinem Willen und für unsere Moralität selbst höchst gefährlich; denn da machen wir uns einen Gott*), wie wir ihn am Leichtesten zu unserem Vortheil gewinnen zu können und der beschwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerste unserer moralischen Gesinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben. Der Grundsatz, den der Mensch sich für dieses Verhältniß gewöhnlich macht, ist: daß durch Alles, was wir lediglich darum thun, um der Gottheit wohlzugefallen, (wenn es nur nicht eben der Moralität geradezu widerstreitet, ob es gleich dazu nicht das Mindeste beiträgt,) wir Gott unsere Dienstwilligkeit als gehorsame und ebendarum wohlgefällige Unterthanen beweisen, also auch Gott (in potentia) dienen. — Es dürfen nicht immer Auf-

*) †) Es klingt zwar bedenklich, ist aber keinesweges verwerflich, zu sagen: daß ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen, (begleitet mit den unendlich großen Eigenschaften, die zu dem Vermögen gehören, an der Welt einen jenen angemessenen Gegenstand darzustellen,) sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch, (wenn das möglich ist,) selbst erscheinen möchte, so muß er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal zusammenhalten, um zu urtheilen, ob er befugt sei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloser Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in seiner Reinigkeit, als Probirstein, zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde Idololatrie sein.

†) Zusatz der 2. Ausg.

opferungen sein, dadurch der Mensch diesen Dienst Gottes zu verrichten glaubt; auch Feierlichkeiten, selbst öffentliche Spiele, wie bei Griechen und Römern, haben oft dazu dienen müssen und dienen noch dazu, um die Gottheit einem Volke oder auch den einzelnen Menschen ihrem Wahne nach günstig zu machen. Doch sind die ersteren (die Büßungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. dgl.) jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten worden, weil sie die unbegrenzte, (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinem Willen stärker zu bezeichnen dienen. Je unnützer solche Selbstpeinigungen sind, je weniger sie auf die allgemeine moralische Besserung des Menschen abgezweckt sind, desto heiliger scheinen sie zu sein; weil sie eben darum, daß sie in der Welt zu gar nichts nutzen, aber doch Mühe kosten, lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu sein scheinen. — Obgleich, sagt man, Gott hiebei durch die That in keiner Absicht gedient worden ist; so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hiezu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht. Hier ist nun der Hang zu einem Verfahren sichtbar, das für sich keinen moralischen Werth hat, als etwa nur als Mittel, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller Ideen des Zwecks zu erhöhen, oder um, wenn es den letzteren etwa zuwider wirken könnte, es niederzudrücken*); diesem Verfahren legen wir doch in

---

*) Für diejenigen, welche allenthalben, wo die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen ihnen nicht so geläufig sind, Widersprüche der Kritik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben, merke ich hier an, daß, wenn von sinnlichen Mitteln das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse, welches die erstere dem letzteren entgegenstelle, geredet wird, dieser Einfluß zweier so ungleichartigen Principien niemals als direct gedacht werden müsse. Nämlich als Sinnenwesen können wir an den Erscheinungen des intellectuellen Princips, d. i. der Bestimmung unserer physischen Kräfte durch freie Willkühr, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetz entgegen oder ihm zu Gunsten wirken; so, daß Ursache und Wirkung als in der That gleichartig vorgestellt werde. Was aber das Uebersinnliche, (das subjective

unserer Meinung den Werth des Zwecks selbst, oder welches eben so viel ist, wir legen der Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gesinnungen (Andacht genannt) den Werth der letzteren bei; welches Verfahren mithin ein bloser Religionswahn ist, der allerlei Formen annehmen kann, in deren einer er der moralischen ähnlicher sieht, als in der anderen, der aber in allen nicht eine blos unvorsätzliche Täuschung, sondern sogar eine Maxime ist, dem Mittel einen Werth an sich, statt des Zwecks beizulegen, da denn vermöge der letzteren dieser Wahn unter allen diesen Formen gleich ungereimt und als verborgene Betrugsneigung verwerflich ist.

§. 2.

Das dem Religionswahne entgegengesetzte moralische Princip der Religion.

Ich nehme erstlich folgenden Satz, als einen keines Beweises benöthigten Grundsatz an: **Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloser Religionswahn und Afterdienst Gottes.** — Ich sage, was der **Mensch** thun zu können glaubt; denn ob nicht über Alles, was **wir** thun können, noch in den Geheimnissen der höchsten Weisheit etwas sein möge, was nur Gott thun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menschen zu machen, wird hiedurch nicht verneint. Aber wenn die Kirche ein solches Geheimniß etwa als offenbart verkündigen sollte, so wird doch die Meinung, daß diese Offenbarung, wie sie uns die heilige Geschichte erzählt, **zu glauben** und sie, (es sei innerlich oder äußerlich,) zu **bekennnen**, an sich etwas sei, dadurch

Princip der Moralität in uns, was in der unbegreiflichen Eigenschaft der Freiheit verschlossen liegt,) z. B. die reine Religionsgesinnung betrifft, von dieser sehen wir außer ihrem Gesetze, (welches aber auch schon genug ist,) nichts das Verhältniß der Ursache und Wirkung im Menschen Betreffendes ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit des Menschen, als ihnen imputabel, nicht **erklären**, eben darum, weil es freie Handlungen sind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müssen.

wir uns Gott wohlgefällig machen, ein gefährlicher Religionswahn sein. Denn dieses Glauben ist als inneres Bekenntniß seines festen Fürwahrhaltens so wahrhaftig ein Thun, das durch Furcht abgezwungen wird, daß ein aufrichtiger Mensch eher jede andere Bedingung, als diese eingehen möchte, weil er bei allen anderen Frohndiensten allenfalls nur etwas Ueberflüssiges, hier aber etwas dem Gewissen in einer Declaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist, Widerstreitendes thun würde. Das Bekenntniß also, wovon er sich überredet, daß es für sich selbst (als Annahme eines ihm angebotenen Guten) ihn Gott wohlgefällig machen könne, ist etwas, was er noch über den guten Lebenswandel in Befolgung der in der Welt auszuübenden moralischen Gesetze thun zu können vermeint, indem er sich mit seinem Dienst geradezu an Gott wendet.

Die Vernunft läßt uns erstlich in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit, (die vor Gott gilt,) nicht ganz ohne Trost. Sie sagt: daß, wer in einer wahrhaften der Pflicht ergebenen Gesinnung so viel, als in seinem Vermögen steht, thut, um (wenigstens in einer beständigen Annäherung zur vollständigen Angemessenheit mit dem Gesetze) seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise, (welche die Gesinnung dieser beständigen Annäherung unwandelbar machen kann,) ergänzt werden, ohne daß sie sich doch anmaßt, die Art zu bestimmen und zu wissen, worin sie bestehe, welche vielleicht so geheimnißvoll sein kann, daß Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Praktische allein für uns verständlich ist, offenbaren könnte, indessen daß wir theoretisch, was dieses Verhältniß Gottes zum Menschen an sich sei, gar nicht fassen und Begriffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein solches Geheimniß auch entdecken wollte. — Gesetzt nun, eine gewisse Kirche behaupte, die Art, wie Gott jenen moralischen Mangel am menschlichen Geschlecht ergänzt, bestimmt zu wissen, und verurtheile zugleich alle Menschen, die jenes der Vernunft natürlicher Weise unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wissen, darum also auch

nicht zum Religionsgrundsatze aufnehmen und bekennen, zur ewigen Verwerfung: wer ist alsdann hier wohl der Ungläubige? der, welcher vertraut, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe, oder der, welcher diese Art der Erlösung des Menschen vom Bösen durchaus wissen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieselbe aufgibt? — Im Grunde ist dem Letzteren am Wissen dieses Geheimnisses so viel eben nicht gelegen, (denn das lehrt ihn schon seine Vernunft, daß etwas zu wissen, wozu er doch nichts thun kann, ihm ganz unnütz sei;) sondern er will es nur wissen, um sich, (wenn es auch nur innerlich geschähe,) aus dem Glauben, der Annahme, dem Bekenntnisse und der Hochpreisung alles dieses Offenbarten einen Gottesdienst machen zu können, der ihm die Gunst des Himmels vor allem Aufwande seiner eigenen Kräfte zu einem guten Lebenswandel, also ganz umsonst erwerben, den letzteren wohl gar übernatürlicher Weise hervorbringen, oder, wo ihm etwa zuwider gehandelt würde, wenigstens die Uebertretung vergüten könne.

Zweitens: wenn der Mensch sich von der obigen Maxime nur im Mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes (die Superstition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus ist Alles, (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht,) willkührlich. Von dem Opfer der Lippen an, welches ihm am Wenigsten kostet, bis zu dem der Naturgüter, die sonst zum Vortheil der Menschen wohl besser benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung seiner eigenen Person, indem er sich (im Eremiten-, Fakir- oder Mönchsstande) für die Welt verloren macht, bringt er Alles, nur nicht seine moralische Gesinnung Gott dar; und wenn er sagt, er brächte ihm auch sein Herz, so versteht er darunter nicht die Gesinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, sondern einen herzlichen Wunsch, daß jene Opfer für die letztere in Zahlung möchten aufgenommen werden, (natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens, *Phaedrus*.)

Endlich, wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlichen Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist

in der Art, ihm gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der anderen einen Vorzug gebe. Sie sind alle, dem Werth (oder vielmehr Unwerth) nach, einerlei, und es ist blose Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellectuellen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vergeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen. Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformel mit den Lippen, oder, wie der Tibetaner, (welcher glaubt, daß diese Wünsche auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch irgend etwas z. B. auf Flaggen geschrieben durch den Wind, oder in eine Büchse eingeschlossen als eine Schwungmaschine mit der Hand bewegt werden, ihren Zweck eben so gut erreichen,) es durch ein Gebet-Rad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist Alles einerlei und von gleichem Werth. — Es kömmt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äußeren Form, sondern Alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Princips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerei wohlgefällig zu werden*). Gibt es aber nicht etwa auch einen sich über die Grenzen des menschlichen Vermögens erhebenden schwindligen Tugendwahn, der wohl mit dem kriechen-

*) Es ist eine psychologische Erscheinung: daß die Anhänger einer Confession, bei der etwas weniger Statutarisches zu glauben ist, sich dadurch gleichsam veredelt und als aufgeklärter fühlen; ob sie gleich noch genug davon übrig behalten haben, um eben nicht, (wie sie doch wirklich thun,) von ihrer vermeinten Höhe der Reinigkeit auf ihre Mitbrüder im Kirchenwahne mit Verachtung herabsehen zu dürfen. Die Ursache hievon ist, daß sie sich dadurch, so wenig es auch sei, der reinen moralischen Religion doch etwas genähert finden, ob sie gleich dem Wahne immer noch anhänglich bleiben, sie durch fromme Observanzen, wobei nur weniger passive Vernunft ist, ergänzen zu wollen.

den Religionswahn in die allgemeine Klasse der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte? Nein, die Tugendgesinnung beschäftigt sich mit etwas Wirklichem, was für sich selbst Gott wohlgefällig ist und zum Weltbesten zusammenstimmt. Zwar kann sich dazu ein Wahn des Eigendünkels gesellen, der Idee seiner heiligen Pflicht sich für adäquat zu halten; das ist aber nur zufällig. In ihr aber den höchsten Werth zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der in kirchlichen Andachtübungen, sondern baarer zum Weltbesten hinwirkender Beitrag.

Es ist überdem ein (wenigstens kirchlicher) Gebrauch, das, was vermöge des Tugendprincips von Menschen gethan werden kann, Natur, was aber nur den Mangel alles seines moralischen Vermögens zu ergänzen dient und, weil dessen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht ist, nur gewünscht, oder auch gehofft und erbeten werden kann, Gnade zu nennen, beide zusammen als wirkende Ursachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Gesinnung anzusehen, sie aber auch nicht blos von einander zu unterscheiden, sondern einander wohl gar entgegenzusetzen.

Die Ueberredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterscheiden, oder die ersteren wohl gar in sich hervorbringen zu können, ist Schwärmerei; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgendworan erkennen, noch weniger auf ihn Einfluß haben, um ihn zu uns herabzuziehen, wenngleich sich im Gemüth bisweilen aufs Moralische hinwirkende Bewegungen ereignen, die man sich nicht erklären kann und von denen unsere Unwissenheit zu gestehen genöthigt ist: „der Wind wehet, wohin er will, aber du weißt nicht, woher er kömmt u. s. w.“ Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode sein kann, (weil sich jene vermeinte innere Offenbarungen doch immer an moralische, mithin an Vernunftideen anschließen müssen,) der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbsttäuschung bleibt. Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zu Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch

geben müsse, ist Alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung derselben etwas zu thun.

Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; so wie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei. — Es ist abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne daß er eben ein guter Mensch sein darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, (z. B. durch Bekenntniß statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht u. dgl.) Er wird aber darum abergläubisch genannt, weil er sich blose Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten), für sich schlechterdings nichts wirken können. — Ein Wahn aber heißt schwärmerisch, wo sogar das eingebildete Mittel, als übersinnlich, nicht in dem Vermögen des Menschen ist, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabsichtigten übersinnlichen Zwecks zu sehen; denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem anderen, selbst dem moralischen Gefühl wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist. — Der abergläubische Wahn, weil er ein, an sich für manches Subject taugliches und diesem zugleich mögliches Mittel, wenigstens den Hindernissen einer Gott wohlgefälligen Gesinnung entgegenzuwirken, enthält, ist doch mit der Vernunft sofern verwandt, und nur zufälliger Weise dadurch, daß er das, was blos Mittel sein kann, zum unmittelbar Gott wohlgefälligen Gegenstande macht, verwerflich; dagegen ist der schwärmerische Religionswahn der moralische Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden muß, Statt finden kann.

Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz eines Kirchenglaubens ist also: daß dieser neben den statutari-

schen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in sich enthalten müsse, die Religion des guten Lebenswandels, als das eigentliche Ziel, um jener dereinst gar entbehren zu können, herbeizuführen.

§. 3.

Vom Pfaffenthum*) als einem Regiment im Afterdienst des guten Princips.

Die Verehrung mächtiger unsichtbarer Wesen, welche dem hülflosen Menschen durch die natürliche auf dem Bewußtsein seines Unvermögens gegründete Furcht abgenöthigt wurde, fing nicht sogleich mit einer Religion, sondern von einem knechtischen Gottes- (oder Götzen-) Dienste an, welcher, wenn er eine gewisse öffentlich gesetzliche Form bekommen hatte, ein Tempeldienst, und nur, nachdem mit diesen Gesetzen allmählig die moralische Bildung der Menschen verbunden worden, ein Kirchendienst wurde; denen beiden ein Geschichtsglaube zum Grunde liegt, bis man endlich diesen blos für provisorisch, und in ihm die symbolische Darstellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens zu sehen angefangen hat.

Von einem Tungusischen Schaman, bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder, (wollen wir statt der Häupter und Anführer nur auf die Glaubensanhänger nach ihrer eigenen Vorstellungsart sehen,) zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen††), der die Tatze von einem Bärenfell sich des

*) †) Diese blos das Ansehen eines geistlichen Vaters (πάπα) bezeichnende Benennung erhält nur durch den Nebenbegriff eines geistlichen Despotismus, der in allen kirchlichen Formen, so anspruchlos und populär sie sich ankündigen, angetroffen werden kann, die Bedeutung eines Tadels. Ich will daher keinesweges so verstanden sein, als ob ich in der Gegeneinanderstellung der Secten eine vergleichungsweise gegen die andere mit ihren Gebräuchen und Anordnungen geringschätzig machen wolle. Alle verdienen gleiche Achtung, sofern ihre ferneren Versuche armer Sterblichen sind, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn sie die Form der Darstellung dieser Idee (in einer sichtbaren Kirche) für die Sache selbst halten.

†) Zusatz der 2. Ausg.

††) 1. Ausg.: „Moguliten"

Morgens auf ſein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht todt!“ bis zum ſublimirten Puritaner und Independenten in Connecticut iſt zwar ein mächtiger Abſtand in der Manier, aber nicht im Princip, zu glauben; denn was dieſes betrifft, ſo gehören ſie insgeſammt zu einer und derſelben Klaſſe, derer nämlich, die in dem, was an ſich keinen beſſeren Menſchen ausmacht, (im Glauben gewiſſer ſtatutariſcher Sätze, oder Begehen gewiſſer willkührlicher Obſervanzen) ihren Gottesdienſt ſetzen. Diejenigen allein, die ihn lediglich in der Geſinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint ſind, unterſcheiden ſich von jenen durch den Ueberſchritt zu einem ganz anderen und über das erſte weit erhabenen Princip, demjenigen nämlich, wodurch ſie ſich zu einer (unſichtbaren) Kirche bekennen, die alle Wohldenkende in ſich befaßt und ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach allein die wahre allgemeine ſein kann.

Die unſichtbare Macht, welche über das Schickſal der Menſchen gebietet, zu ihrem Vortheil zu lenken, iſt eine Abſicht, die ſie alle haben; nur wie das anzufangen ſei, darüber denken ſie verſchieden. Wenn ſie jene Macht für ein verſtändiges Weſen halten und ihr alſo einen Willen beilegen, von dem ſie ihr Loos erwarten, ſo kann ihr Beſtreben nur in der Auswahl der Art beſtehen, wie ſie, als ſeinem Willen unterworfene Weſen, durch ihr Thun und Laſſen ihm gefällig werden können. Wenn ſie es als moraliſches Weſen denken, ſo überzeugen ſie ſich leicht durch ihre eigene Vernunft, daß die Bedingung, ſein Wohlgefallen zu erwerben, ihr moralich guter Lebenswandel, vornehmlich die reine Geſinnung, als das ſubjective Princip deſſelben, ſein müſſe. Aber das höchſte Weſen kann doch auch vielleicht noch überdem auf eine Art gedient ſein wollen, die uns durch bloſe Vernunft nicht bekannt werden kann, nämlich durch Handlungen, denen für ſich ſelbſt wir zwar nichts Moraliſches anſehen, die aber doch entweder als von ihm geboten, oder auch nur, um unſere Unterwürfigkeit gegen ihn zu bezeugen, willkührlich von uns unternommen werden; in welchen beiden Verfahrungsarten, wenn ſie ein Ganzes ſyſtematiſch geord-

neter Beschäftigungen ausmachen, sie also überhaupt einen Dienst Gottes setzen. — Wenn nun beide verbunden sein sollen, so wird entweder jede als unmittelbar, oder eine von beiden nur als Mittel zu der anderen, als dem eigentlichen Dienste Gottes, für die Art angenommen werden müssen, Gott wohlzugefallen. Daß der moralische Dienst Gottes (**officium liberum**) ihm unmittelbar gefalle, leuchtet von selbst ein. Er kann aber nicht für die oberste Bedingung alles Wohlgefallens am Menschen anerkannt werden, (welches auch schon im Begriff der Moralität liegt,) wenn der Lohndienst (**officium mercenarium**) als für sich allein Gott wohlgefällig betrachtet werden könnte; denn alsdann würde Niemand wissen, welcher Dienst in einem vorkommenden Falle vorzüglicher wäre, um das Urtheil über seine Pflicht darnach einzurichten, oder wie sie sich einander ergänzten. Also werden Handlungen, die an sich keinen moralischen Werth haben, nur sofern sie [als] Mittel zur Beförderung dessen, was an Handlungen unmittelbar gut ist, (zur Moralität) dienen, d. i. um des moralischen Dienstes Gottes willen als ihm wohlgefällig angenommen werden müssen.

Der Mensch nun, welcher Handlungen, die für sich selbst nichts Gott Wohlgefälliges (Moralisches) enthalten, doch als Mittel braucht, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen an ihm und hiemit die Erfüllung seiner Wünsche zu erwerben, steht in dem Wahn des Besitzes einer Kunst, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwegezubringen; dergleichen Versuche man das Zaubern zu nennen pflegt, welches Wort wir aber, (da es den Nebenbegriff einer Gemeinschaft mit dem bösen Princip bei sich führt, dagegen jene Versuche doch auch als übrigens in guter moralischer Absicht aus Mißverstande unternommen gedacht werden können,) gegen das sonst bekannte Wort des Fetischmachens austauschen wollen. Eine übernatürliche Wirkung aber eines Menschen würde diejenige sein, die nur dadurch in seinen Gedanken möglich ist, daß er vermeintlich auf Gott wirkt, und sich desselben als Mittels bedient, um eine Wirkung in der Welt hervorzubringen, dazu seine Kräfte, ja nicht einmal seine Einsicht, ob sie auch Gott wohlgefällig sein möchte,

für sich nicht zulangen; welches schon in seinem Begriffe eine Ungereimtheit enthält.

Wenn der Mensch aber, außerdem daß er durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht, (durch die thätige Gesinnung eines guten Lebenswandels,) sich noch überdem vermittelst gewisser Förmlichkeiten der Ergänzung seines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beistand würdig zu machen sucht, und in dieser Absicht [durch] Observanzen, die zwar keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung jener moralischen Gesinnung als Mittel dienen, sich für die Erreichung des Objects seiner guten moralischen Wünsche blos empfänglich zu machen meint; so rechnet er zwar zur Ergänzung seines natürlichen Unvermögens auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht als auf etwas vom Menschen (durch Einfluß auf den göttlichen Willen) Gewirktes, sondern Empfangenes, was er hoffen, aber nicht hervorbringen kann. — Wenn ihm aber Handlungen, die an sich, soviel wir einsehen, nichts Moralisches, Gott Wohlgefälliges enthalten, gleichwohl seiner Meinung nach zu einem Mittel, ja zur Bedingung dienen sollen, die Erhaltung seiner Wünsche unmittelbar von Gott zu erwarten; so muß er in dem Wahne stehen, daß, ob er gleich für dieses Uebernatürliche weder ein physisches Vermögen, noch eine moralische Empfänglichkeit hat, er es doch durch natürliche, an sich aber mit der Moralität gar nicht verwandte Handlungen, (welche auszuüben es keiner Gott wohlgefälligen Gesinnung bedarf, die der ärgste Mensch also ebensowohl, als der beste, ausüben kann,) durch Formeln der Anrufung, durch Bekenntnisse eines Lohnglaubens, durch kirchliche Observanzen u. dgl. bewirken und so den Beistand der Gottheit gleichsam herbeizaubern könne; denn es ist zwischen blos physischen Mitteln und einer moralisch wirkenden Ursache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Gesetze, welches sich die Vernunft denken kann, nach welchem die letztere durch die erstere zu gewissen Wirkungen als bestimmbar vorgestellt werden könnte.

Wer also die Beobachtung statutarischer, einer Offenbarung bedürfenden Gesetze als zur Religion nothwendig, und zwar nicht blos

als Mittel für die moralische Gesinnung, sondern als die objective Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, vorausschickt, und diesem Geschichtsglauben die Bestrebung zum guten Lebenswandel nachsetzt, (anstatt daß die erstere als etwas, was nur bedingter Weise Gott wohlgefällig sein kann, sich nach dem letzteren, was ihm allein schlechthin wohlgefällt, richten muß,) der verwandelt den Dienst Gottes in ein bloses Fetischmachen und übt einen Afterdienst aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. So viel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man sie verbindet! — In dieser Unterscheidung aber besteht die wahre Aufklärung; der Dienst Gottes wird dadurch allererst ein freier, mithin moralischer Dienst. Wenn man aber davon abgeht, so wird, statt der Freiheit der Kinder Gottes, dem Menschen vielmehr das Joch eines Gesetzes (des statutarischen) auferlegt, welches dadurch, daß es als unbedingte Nöthigung, etwas zu glauben, was nur historisch erkannt werden und darum nicht für Jedermann überzeugend sein kann, ein für gewissenhafte Menschen noch weit schwereres Joch ist *), als der ganze Kram frommer auferlegter Observanzen immer sein mag, bei denen es genug ist, das man sie begeht, um mit einem eingerichteten kirchlichen gemeinen Wesen zusammenzupassen, ohne daß Jemand innerlich oder

---

*) „Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht", wo die Pflicht, die Jedermann obliegt, als von ihm selbst und durch seine eigene Vernunft ihm auferlegt betrachtet werden kann; das er daher sofern freiwillig auf sich nimmt. Von dieser Art sind aber nur die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche sagen konnte: „meine Gebote sind nicht schwer." Dieser Ausdruck will nur so viel sagen: sie sind nicht beschwerlich, weil ein Jeder die Nothwendigkeit ihrer Befolgung von selbst einsieht, mithin ihm dadurch nichts aufgedrungen wird, dahingegen despotisch gebietende, obzwar zu unserem Besten, (doch nicht durch unsere Vernunft) uns auferlegte Anordnungen, davon wir keinen Nutzen sehen können, gleichsam Vexationen (Plackereien) sind, denen man sich nur gezwungen unterwirft. An sich sind aber die Handlungen, in der Reinigkeit ihrer Quelle betrachtet, die durch jene moralische Gesetze geboten werden, gerade die, welche dem Menschen am Schwersten fallen, und wofür er gerne die beschwerlichsten frommen Plackereien übernehmen möchte, wenn es möglich wäre, diese statt jener in Zahlung zu bringen.

äußerlich das Bekenntniß seines Glaubens ablegen darf, daß er es für eine von Gott gestiftete Anordnung halte; denn durch dieses wird eigentlich das Gewissen belästigt.

Das Pfaffenthum ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Principien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen. Nun gibt es zwar manche Kirchenformen, in denen das Fetischmachen so mannigfaltig und so mechanisch ist, daß es beinahe alle Moralität, mithin auch Religion zu verdrängen und ihre Stelle vertreten zu sollen scheint, und so ans Heidenthum sehr nahe angrenzt; allein auf das Mehr oder Weniger kömmt es hier nicht eben an, wo der Werth oder Unwerth auf der Beschaffenheit des zu Oberst verbindenden Princips beruht. Wenn dieses die gehorsame Unterwerfung unter eine Satzung, als Frohndienst, nicht aber die freie Huldigung auferlegt, die dem moralischen Gesetze zu Oberst geleistet werden soll; so mögen der auferlegten Observanzen noch so wenig sein; genug, wenn sie für unbedingt nothwendig erklärt werden, so ist das immer ein Fetischglauben, durch den die Menge regiert und durch den Gehorsam unter eine Kirche (nicht der Religion) ihrer moralischen Freiheit beraubt wird. Die Verfassung derselben (Hierarchie) mag monarchisch, oder aristokratisch, oder demokratisch sein; das betrifft nur die Organisation; die Constitution derselben ist und bleibt doch unter allen diesen Formen immer despotisch. Wo Statute des Glaubens zum Constitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisirter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschließlich zu verwalten die Autorität hat, und also, mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. — Weil nun außer diesem Klerus alles Uebrige Laie ist, (das Oberhaupt des politischen gemeinen Wesens nicht ausgenommen;) so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, sondern

durch Einfluß auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disciplin selbst das Denken des Volks gewöhnt hat; wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war.

Das Alles ist aber die unvermeidliche Folge von der beim ersten Anblick unbedenklich scheinenden Versetzung der Principien des alleinseligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankam, welchem von beiden man die erste Stelle als oberste Bedingung, (der das andere untergeordnet ist,) einräumen sollte. Es ist billig, es ist vernünftig, anzunehmen, daß nicht blos „Weise nach dem Fleisch", Gelehrte oder Vernünftler zu dieser Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen sein werden; — denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig sein, — sondern „was thöricht ist vor der Welt"; selbst der Unwissende oder an Begriffen Eingeschränkteste muß auf eine solche Belehrung und innere Ueberzeugung Anspruch machen können. Nun scheint zwar ein Geschichtsglaube, vornehmlich wenn die Begriffe, deren er bedarf, um die Nachrichten zu fassen, ganz anthropologisch und der Sinnlichkeit sehr anpassend sind, gerade von dieser Art zu sein. Denn was ist leichter, als eine solche sinnlich gemachte und einfältige Erzählung aufzufassen und einander mitzutheilen, oder von Geheimnissen die Worte nachzusprechen, mit denen es gar nicht nöthig ist, einen Sinn zu verbinden; wie leicht findet dergleichen, vornehmlich bei einem großen verheißenen Interesse, allgemeinen Eingang, und wie tief wurzelt ein Glaube an die Wahrheit einer solchen Erzählung, die sich überdem auf eine von langer Zeit her für authentisch anerkannte Urkunde gründet; und so ist ein solcher Glaube freilich auch den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen. Allein obzwar die

Kundmachung einer solchen Begebenheit sowohl, als auch der Glaube an darauf gegründete Verhaltungsregeln nicht gerade oder vorzüglich für Gelehrte oder Weltweise gegeben sein darf; so sind diese doch auch davon nicht ausgeschlossen, und da finden sich nun so viel Bedenklichkeiten, theils in Ansehung ihrer Wahrheit, theils in Ansehung des Sinnes, darin ihr Vortrag genommen werden soll, daß einen solchen Glauben, der so vielen (selbst aufrichtig gemeinten) Streitigkeiten unterworfen ist, für die oberste Bedingung eines allgemeinen und alleinseligmachenden Glaubens anzunehmen, das Widersinnischste ist, was man denken kann. — Nun gibt es aber ein praktisches Erkenntniß, das, ob es gleich lediglich auf Vernunft beruht und keiner Geschichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigsten Menschen, so nahe liegt, als ob es ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre: ein Gesetz, was man nur nennen darf, um sich über sein Ansehen mit Jedem sofort einzuverstehen, und welches in Jedermanns Bewußtsein unbedingte Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr ist, diese Erkenntniß führt entweder schon für sich allein auf den Glauben an Gott, oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers, mithin leitet es zu einem reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist; ja er führt dahin so natürlich, daß, wenn man den Versuch machen will, man finden wird, daß er jedem Menschen, ohne ihm etwas davon gelehrt zu haben, ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klüglich gehandelt, von diesem anzufangen und den Geschichtsglauben, der damit harmonirt, auf ihn folgen zu lassen, sondern es ist auch Pflicht, ihn zur obersten Bedingung zu machen, unter der wir allein hoffen können, des Heils theilhaftig zu werden, was uns ein Geschichtsglaube immer verheißen mag, und zwar dergestalt, daß wir diesen nur nach der Auslegung, welche der reine Religionsglaube ihm gibt, für allgemein verbindlich können oder dürfen gelten lassen, (weil dieser allgemein gültige Lehre enthält;) indessen daß der Moralischgläubige doch auch für den Geschichtsglauben offen ist, sofern er ihn zur Be-

lebung seiner reinen Religionsgesinnung zuträglich findet, welcher Glaube auf diese Art allein einen reinen moralischen Werth hat, weil er frei und durch keine Bedrohung, (wobei er nie aufrichtig sein kann,) abgedrungen ist.

Sofern nun aber auch der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben, nach den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesetzen, vorzüglich gerichtet ist, so kann man doch noch fragen: ob in dieser immer nur Gottseligkeits-, oder auch reine Tugendlehre, jede besonders, den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen solle. Die erste Benennung, nämlich Gottseligkeitslehre, drückt vielleicht die Bedeutung des Worts religio, (wie es jetziger Zeit verstanden wird,) im objectiven Sinn am Besten aus.

Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott; Furcht Gottes ist diese Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht d. i. aus Achtung fürs Gesetz; Liebe Gottes aber, aus eigener freier Wahl und aus Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht). Beide enthalten also, noch über die Moralität, den Begriff von einem mit Eigenschaften, die das durch diese beabsichtigte, aber über unser Vermögen hinausgehende höchste Gut zu vollenden erforderlich sind, versehenen übersinnlichen Wesen, von dessen Natur der Begriff, wenn wir über das moralische Verhältniß der Idee desselben zu uns hinausgehen, immer in Gefahr steht, von uns anthropomorphistisch und dadurch oft unseren sittlichen Grundsätzen gerade zum Nachtheil gedacht zu werden, von dem also die Idee in der speculativen Vernunft für sich selbst nicht bestehen kann, sondern sogar ihren Ursprung, noch mehr aber ihre Kraft gänzlich auf der Beziehung zu unserer auf sich selbst beruhenden Pflichtbestimmung gründet. Was ist nun natürlicher in der ersten Jugendunterweisung und selbst in dem Kanzelvortrage: die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder diese vor jener, (wohl gar ohne derselben zu erwähnen,) vorzutragen? Beide stehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander.

Dies ist aber nicht anders möglich, als, da sie nicht einerlei sind, eine müßte als Zweck, die andere blos als Mittel gedacht und vorgetragen werden. Die Tugendlehre aber besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott), die Gottseligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenstande, den wir uns in Beziehung auf unsere Moralität, als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks vorstellen. Die Gottseligkeitslehre kann also nicht für sich den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, das, was an sich einen besseren Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung zu stärken; dadurch, daß sie ihr, (als einer Bestrebung zum Guten, selbst zur Heiligkeit,) die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unvermögend ist, verheißt und sichert. Der Tugendbegriff ist dagegen aus der Seele des Menschen genommen. Er hat ihn schon ganz, obzwar unentwickelt, in sich, und darf nicht, wie der Religionsbegriff, durch Schlüsse herausvernünftelt werden. In seiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewußtseins eines sonst von uns nie gemuthmaßten Vermögens, über die größten Hindernisse in uns Meister werden zu können, in der Würde der Menschheit, die der Mensch an seiner eigenen Person und ihrer Bestimmung verehren muß, nach der er strebt, um sie zu erreichen, liegt etwas so Seelenerhebendes und zur Gottheit selbst, die nur durch ihre Heiligkeit und als Gesetzgeber für die Tugend anbetungswürdig ist, Hinleitendes, daß der Mensch, selbst wenn er noch weit davon entfernt ist, diesem Begriffe die Kraft des Einflusses auf seine Maximen zu geben, dennoch nicht ungern damit unterhalten wird, weil er sich selbst durch diese Idee schon in gewissem Grade veredelt fühlt, indessen daß der Begriff von einem, diese Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrscher noch in großer Ferne von ihm liegt, und wenn er davon anfinge, seinen Muth, (der das Wesen der Tugend mit ausmacht,) niederschlagen, die Gottseligkeit aber in schmeichelnde, knechtische Unterwerfung unter eine despotischgebietende Macht zu verwandeln in Gefahr bringen würde. Dieser Muth, auf eigenen Füßen zu stehen, wird nun selbst durch die darauf folgende Versöhnungslehre gestärkt, indem sie, was

nicht zu ändern ist, als abgethan vorstellt, und nun den Pfad zu einem neuen Lebenswandel für uns eröffnet, anstatt daß, wenn diese Lehre den Anfang macht, die leere Bestrebung, das Geschehene ungeschehen zu machen (die Expiation), die Furcht wegen der Zueignung derselben, die Vorstellung unseres gänzlichen Unvermögens zum Guten und die Aengstlichkeit wegen des Rückfalls ins Böse dem Menschen den Muth benehmen *) und ihn in einen ächzenden mo=

) Die verschiedenen Glaubensarten der Völker geben ihnen nach und nach auch wohl einen, im bürgerlichen Verhältniß äußerlich auszeichnenden Charakter, der ihnen nachher, gleich als ob er Temperamentseigenschaft im Ganzen wäre, beigelegt wird. So zog sich der Judaismus, seiner ersten Einrichtung nach, da ein Volk sich, durch alle erdenkliche, zum Theil peinliche Observanzen von allen anderen Völkern absondern und aller Vermischung mit ihnen vorbeugen sollte, den Vorwurf des Menschenhasses zu. Der Mohammedanismus unterscheidet sich durch Stolz, weil er, statt der Wunder, an den Siegen und der Unterjochung vieler Völker die Bestätigung seines Glaubens findet, und seine Andachtsgebräuche alle von der muthigen Art sind). Der Hinduische Glaube gibt seinen Anhängern den Charakter der Kleinmüthigkeit aus Ursachen, die denen des nächstvorhergehenden gerade entgegengesetzt sind. — Nun liegt es gewiß nicht an der inneren Beschaffenheit des christlichen Glaubens, sondern an der Art, wie er an die Gemüther gebracht wird, wenn ihm an denen, die es am Herzlichsten mit ihm meinen, aber vom menschlichen Verderben anhebend und an aller Tugend verzweifelnd, ihr Religionsprincip allein in der Frömmigkeit, (worunter der Grundsatz des leidenden Verhaltens in Ansehung der durch eine Kraft von Oben zu erwartenden Gottseligkeit verstanden wird,) setzen, ein jenem ähnlicher Vorwurf gemacht werden kann; weil sie nie ein Zutrauen in sich selbst setzen, in beständiger Aengstlichkeit sich nach einem übernatürlichen Beistande umsehen, und selbst in dieser Selbstverachtung, (die nicht Demuth ist,) ein Gunst erwerbendes Mittel zu besitzen vermeinen, wovon der äußere Ausdruck (im Pietismus oder der Frömmelei) eine knechtische Gemüthsart ankündigt.

*) †) Diese merkwürdige Erscheinung (des Stolzes eines unwissenden, obgleich verständigen Volks auf seinen Glauben) kann auch von Einbildung des Stifters herrühren, als habe er den Begriff der Einheit Gottes und dessen übersinnlicher Natur allein in der Welt wiederum erneuert, der freilich eine Veredlung seines Volks durch Befreiung vom Bilderdienst und der Anarchie der Vielgötterei sein würde, wenn jener sich dieses Verdienst mit Recht zuschreiben könnte. — Was das Charakteristische der dritten Klasse von Religionsgenossen betrifft, welcher übel verstandene Demuth zum Grunde hat, so soll die Herabsetzung des Eigendünkels in der Schätzung seines moralischen Werths, durch die Vorhaltung der Heiligkeit des Gesetzes, nicht Verachtung seiner

†) Diese Anmerkung zur Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

ralischpassiven Zustand, der nichts Großes und Gutes unternimmt, sondern Alles vom Wünschen erwartet, versetzen muß. — Es kommt in dem, was die moralische Gesinnung betrifft, Alles auf den obersten Begriff an, dem man seine Pflichten unterordnet. Wenn die Verehrung Gottes das Erste ist, der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein Idol, d. i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürften; die Religion aber ist alsdann Idololatrie. Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unserer guten Zwecke bekrönt werden zu können.

§. 4.

Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen.

Es ist hier nicht die Frage: wie das Gewissen geleitet werden solle? (denn das will keinen Leiter; es ist genug eines zu haben,) sondern wie dieses selbst zum Leitfaden in den bedenklichsten moralischen Entschließungen dienen könne? —

Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist. Wie ist es aber möglich, sich ein solches zu denken; da das Bewußtsein aller unserer Vorstellungen nur in logischer Absicht, mithin blos bedingter Weise, wenn wir unsere Vorstellung klar machen wollen, nothwendig zu sein scheint, mithin nicht unbedingt Pflicht sein kann?

---

selbst, sondern vielmehr Entschlossenheit bewirken, dieser edlen Anlage in uns gemäß uns der Angemessenheit zu jener immer mehr zu nähern; statt dessen Tugend, die eigentlich im Muthe dazu besteht, als ein des Eigendünkels schon verdächtiger Name ins Heidenthum verwiesen und kriechende Gunstbewerbung dagegen angepriesen wird. — Andächtelei (bigotterie, devotio spuria) ist die Gewohnheit, statt Gott wohlgefälliger Handlungen (in Erfüllung aller Menschenpflichten) in der unmittelbaren Beschäftigung mit Gott durch Erfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu setzen; welche Uebung alsdann zum Frohndienst (opus operatum) gezählt werden muß, nur daß sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlicher (himmlischer) Gefühle hinzuthut.

Es ist ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei, (quod dubitas, ne feceris! *Plin.*) Das Bewußtsein also, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist auch nicht schlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Aber von der, die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urtheilen und meinen, sondern auch gewiß sein, daß sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der Probabilismus d. i. der Grundsatz entgegengesetzt ist: daß die blose Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen. — Man könnte das Gewissen auch so definiren: es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen. Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen; denn das thut die Vernunft, sofern sie subjectiv=praktisch ist, (daher die casus conscientiae und die Casuistik, als eine Art von Dialektik des Gewissens;) sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit, (ob sie recht oder unrecht sind,) übernommen habe, und stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei.

Man nehme z. B. einen Ketzerrichter an, der an der Alleinigkeit seines statutarischen Glaubens, bis allenfalls zum Märtyrerthume, fest hängt und der einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurtheilt, man sagen könne, er habe seinem, (obzwar irrenden) Gewissen gemäß gerichtet, oder ob man ihm vielmehr schlechthin Gewissenlosigkeit Schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewußtsein unrecht gethan haben? weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, daß er in einem

solchen Falle nie ganz gewiß sein konnte, er thue hierunter nicht völlig unrecht. Er war zwar vermuthlich des festen Glaubens, daß ein übernatürlich=geoffenbarter göttlicher Wille (vielleicht nach dem Spruch: **compellite intrare,**) es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeinten Unglauben zusammt den Unglaubigen auszurotten. Aber war er denn wirklich von einer solchen geoffenbarten Lehre und auch diesem Sinne derselben so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen? Daß einem Menschen seines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen, unrecht sei, ist gewiß: wenn nicht etwa, (um das Aeußerste einzuräumen,) ein göttlicher, außerordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. Daß aber Gott diesen fürchterlichen Willen jemals geäußert habe, beruht auf Geschichtsdocumenten und ist nie apodiktisch gewiß. Die Offenbarung ist ihm doch nur durch Menschen zugekommen, und von diesen ausgelegt, und schiene sie ihm auch von Gott selbst gekommen zu sein, (wie der an Abraham ergangene Befehl, seinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu schlachten,) so ist es wenigstens doch möglich, daß hier ein Irrthum vorwalte. Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu thun, was höchst unrecht sein würde, und hierin eben handelt er gewissenlos. — So ist es nun mit allem Geschichts= und Erscheinungsglauben bewandt: daß nämlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, es sei darin ein Irthum anzutreffen, folglich ist es gewissenlos, ihm bei der Möglichkeit, daß vielleicht dasjenige, was er fordert oder erlaubt, unrecht sei, d. i. auf die Gefahr der Verletzung einer an sich gewissen Menschenpflicht Folge zu leisten.

Noch mehr: eine Handlung, die ein solches positives (dafür gehaltenes) Offenbarungsgesetz gebietet, sei auch an sich erlaubt, so fragt sich, ob geistliche Obere oder Lehrer es, nach ihrer vermeinten Ueberzeugung dem Volke als Glaubensartikel (bei Verlust ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen? Da die Ueberzeugung keine anderen, als historische Beweisgründe für sich hat, in dem Urtheile dieses Volks aber, (wenn es sich selbst nur im Mindesten prüft,) immer die absolute Möglichkeit eines vielleicht damit, oder

bei ihrer classischen Auslegung vorgegangenen Irrthums übrig bleibt; so würde der Geistliche das Volk nöthigen, etwas, wenigstens innerlich, für so wahr, als es einen Gott glaubt, d. i. gleichsam im Angesichte Gottes zu bekennen, was es, als ein solches, doch nicht gewiß weiß, z. B. die Einsetzung eines gewissen Tages zur periodischen öffentlichen Beförderung der Gottseligkeit als ein von Gott unmittelbar verordnetes Religionsstück anzuerkennen, oder ein Geheimniß, als von ihm festiglich geglaubt zu bekennen, was es nicht einmal versteht. Sein geistlicher Oberer würde hiebei selbst wider Gewissen verfahren, etwas, wovon er selbst nie völlig überzeugt sein kann, Anderen zum Glauben aufzudringen, und sollte daher billig wohl bedenken, was er thut, weil er allen Mißbrauch aus einem solchen Frohnglauben verantworten muß. — Es kann also vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrhaftigkeit im Glauben (oder dessen selbst blos innerem Bekenntnisse) sein, und diese ist an sich verdammlich.

Obzwar, wie oben angemerkt worden, Menschen, die nur den mindesten Anfang in der Freiheit zu denken gemacht haben*), da

*) Ich gestehe, daß ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk, (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist,) ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigenthümers sind zur Freiheit noch nicht reif; und so auch, die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist, (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können.) Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge Anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche, (welche machen zu dürfen, man frei sein muß.) Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufzuschieben. Aber es zum Grundsatze machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, der den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich im Staat, Hause und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?

sie vorher unter einem Sklavenjoche des Glaubens waren (z. B. die Protestanten), sich sofort gleichsam für veredelt halten, je weniger sie (Positives und zur Priestervorschrift Gehöriges) zu glauben nöthig haben, so ist es doch bei denen, die noch keinen Versuch dieser Art haben machen können oder wollen, gerade umgekehrt; denn dieser ihr Grundsatz ist: es ist rathsam, lieber zu Viel, als zu Wenig zu glauben. Denn was man mehr thut, als man schuldig ist, schade wenigstens nicht, könne aber doch vielleicht wohl gar helfen. — Auf diesen Wahn, der die Unredlichkeit in Religionsbekenntnissen zum Grundsatze macht, (wozu man sich desto leichter entschließt, weil die Religion jeden Fehler, folglich auch den der Unredlichkeit wieder gut macht,) gründet sich die sogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen (argumentum a tuto): ist das wahr, was ich von Gott bekenne, so habe ich's getroffen; ist es nicht wahr, übrigens auch nichts an sich Unerlaubtes, so habe ich es blos überflüssig geglaubt, was zwar nicht nöthig war, mir aber nur etwa eine Beschwerde, die doch kein Verbrechen ist, aufgeladen. Die Gefahr aus der Unredlichkeit seines Vorgebens, die Verletzung des Gewissens, etwas selbst vor Gott für gewiß auszugeben, wovon er sich doch bewußt ist, daß es nicht von der Beschaffenheit sei, es mit unbedingtem Zutrauen zu betheuern, dieses Alles hält der Heuchler für nichts. — Die ächte mit der Religion allein vereinbarte Sicherheitsmaxime ist gerade die umgekehrte: was, als Mittel oder als Bedingung der Seligkeit, mir nicht durch meine eigene Vernunft, sondern nur durch Offenbarung bekannt und vermittelst eines Geschichtsglaubens allein in meine Bekenntnisse aufgenommen werden kann, übrigens aber den reinen moralischen Grundsätzen nicht widerspricht, kann ich zwar nicht für gewiß glauben und betheuern, aber auch eben so wenig als gewiß falsch abweisen. Gleichwohl, ohne etwas hierüber zu bestimmen, rechne ich darauf, daß, was darin Heilbringendes enthalten sein mag, mir, sofern ich mich nicht etwa durch den Mangel der moralischen Gesinnung in einem guten Lebenswandel dessen unwürdig mache, zu gut kommen werde. In dieser Maxime ist wahrhafte moralische Sicherheit, nämlich vor dem

Gewissen, (und mehr kann von einem Menschen nicht verlangt werden;) dagegen ist die höchste Gefahr und Unsicherheit bei dem vermeinten Klugheitsmittel, die nachtheiligen Folgen, die mir aus dem Nichtbekennen entspringen dürften, listiger Weise zu umgehen, und dadurch, daß man es mit beiden Parteien hält, es mit beiden zu verderben. —

Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Ueberzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf Alles, was dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuern? so müßte ich von der menschlichen, (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, daß auch der kühnste Glaubenslehrer hiebei zittern müßte*). Wenn das aber so ist, wie reimt es sich mit der Gewissenhaftigkeit zusammen, gleichwohl auf eine solche Glaubenserklärung, die keine Einschränkung zuläßt, zu dringen, und die Vermessenheit solcher Betheurungen sogar selbst für Pflicht und gottesdienstlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menschen, die zu Allem, was moralisch ist, (dergleichen die Annahme einer Religion,) durchaus erfordert wird, gänzlich zu Boden zu schlagen und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da sagt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben**)!“

*) †) Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müßte doch auch sagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein! — Wenn es Jemand gäbe, der einen solchen schrecklichen Ausspruch thun könnte, so würde ich rathen, sich in Ansehung seiner nach dem Persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: ist Jemand einmal (als Pilgrim) in Mekka gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit dir wohnt; ist er zweimal da gewesen, so ziehe aus derselben Straße, wo er sich befindet; ist er aber dreimal da gewesen, so verlasse die Stadt, oder gar das Land, wo er sich aufhält.

**) †) O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich, (die Grundlage des Gewissens, mit-

†) Beide Anmerkungen sind Zusatz der 2. Ausg.

Allgemeine Anmerkung.

Was Gutes der Mensch nach Freiheitsgesetzen für sich selbst thun kann, in Vergleichung mit dem Vermögen, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich ist, kann man Natur, zum Unterschied von der Gnade nennen. Nicht als ob wir durch den ersteren Ausdruck eine physische, von der Freiheit unterschiedene Beschaffenheit verständen, sondern blos, weil wir für dieses Vermögen wenigstens die Gesetze (der Tugend) erkennen, und die Vernunft also davon, als einem Analogon der Natur, einen für sie sichtbaren und faßlichen Leitfaden hat; dagegen, ob, wenn und was, oder wie viel die Gnade in uns wirken werde, uns gänzlich verborgen bleibt, und die Vernunft hierüber, sowie beim Uebernatürlichen überhaupt, (dazu die Moralität als Heiligkeit gehört,) von aller Kenntniß der Gesetze, wornach es geschehen mag, verlassen ist.

Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften Vermögen und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer

---

hin aller inneren Religion,) von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wiewohl es sehr zu bedauern ist, daß Offenherzigkeit, (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen,) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit, (daß Alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei,) muß man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine Anlage in unserer Natur wäre, deren Cultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrace in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen. — Aber jene verlangte Gemüthseigenschaft ist eine solche, die vielen Versuchungen ausgesetzt ist und manche Aufopferung kostet, daher auch moralische Stärke d. i. Tugend, (die erworben werden muß,) fordert, die aber früher, als jede andere bewacht und cultivirt werden muß, weil der entgegengesetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln lassen, am Schwersten auszurotten ist. — Nun vergleiche man damit unsere Erziehungsart, vornehmlich im Puncte der Religion, oder besser, der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses in Beantwortung der sie betreffenden Fragen, ohne auf die Treue des Bekenntnisses zu sehen, (worüber nie eine Prüfung angestellt wird,) schon für hinreichend angenommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig betheuert, nicht einmal versteht, und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern.

Pflicht ein Genüge zu thun, ist transscendent und eine blose Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann. — Aber selbst als Idee in blos praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sie sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar; weil, was uns als sittliches gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluß, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müßte. Allein die Unmöglichkeit davon, (daß Beides neben einander Statt finde,) läßt sich doch eben auch nicht beweisen, weil die Freiheit selbst, obgleich sie nichts Uebernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben so unbegreiflich bleibt, als das Uebernatürliche, welches man zum Ersatz der selbstthätigen, aber mangelhaften Bestimmung derselben annehmen möchte.

Da wir aber von der Freiheit doch wenigstens die Gesetze, nach welchen sie bestimmt werden soll, (die moralischen) kennen, von einem übernatürlichen Beistande aber, ob eine gewisse in uns wahrgenommene moralische Stärke wirklich daher rühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen sie zu erwarten sei, nicht das Mindeste erkennen können, so werden wir außer der allgemeinen Voraussetzung, daß, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde, wenn wir jene (d. i. unsere eigenen Kräfte) nur nach Möglichkeit benutzt haben, von dieser Idee weiter gar keinen Gebrauch machen können; weder wie wir (noch außer der stetigen Bestrebung zum guten Lebenswandel) ihre Mitwirkung auf uns ziehen, noch wie wir bestimmen könnten, in welchen Fällen wir uns ihrer zu gewärtigen haben. — Diese Idee ist gänzlich überschwenglich, und es ist überdem heilsam, sich von ihr, als einem Heiligthum, in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne selbst Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit einladen lassen, das, was wir in uns selbst suchen sollten, von Oben herab in passiver Muße zu erwarten.

Nun sind Mittel alle Zwischenursachen, die der Mensch in seiner Gewalt hat, um dadurch eine gewisse Absicht zu bewir-

ken, und da gibt's, um des himmlischen Beistandes würdig zu werden, nichts Anderes (und kann auch kein Anderes geben), als ernstliche Bestrebung, seine sittliche Beschaffenheit nach aller Möglichkeit zu bessern und sich dadurch der Vollendung ihrer Angemessenheit zum göttlichen Wohlgefallen, die nicht in seiner Gewalt ist, empfänglich zu machen, weil jener göttliche Beistand, den er erwartet, selbst eigentlich doch nur seine Sittlichkeit zur Absicht hat. Daß aber der unlautere Mensch ihn da nicht suchen werde, sondern lieber in gewissen sinnlichen Veranstaltungen, (die er freilich in seiner Gewalt hat, die aber auch für sich keinen besseren Menschen machen können und nun doch übernatürlicher Weise dieses bewirken sollen,) war wohl schon **a priori** zu erwarten, und so findet es sich auch in der That. Der Begriff eines sogenannten Gnadenmittels, ob er zwar (nach dem, was eben gesagt worden,) in sich selbst widersprechend ist, dient hier doch zum Mittel einer Selbsttäuschung, welche eben so gemein, als der wahren Religion nachtheilig ist.

Der wahre (moralische) Dienst Gottes, den Gläubige, als zu seinem Reich gehörige Unterthanen, nicht minder aber auch (unter Freiheitsgesetzen) als Bürger desselben zu leisten haben, ist zwar, sowie dieses selbst, unsichtbar d. i. ein Dienst der Herzen (im Geist und in der Wahrheit), und kann nur in der Gesinnung, der Beobachtung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in ausschließlich für Gott bestimmten Handlungen bestehen. Allein das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt, ja, was noch mehr ist, durch dieses zum Behuf des Praktiischen begleitet, und obzwar es intellectuell ist, gleichsam (nach einer gewissen Analogie) anschaulich gemacht zu werden; welches, obzwar ein nicht wohl entbehrliches, doch zugleich der Gefahr der Mißdeutung gar sehr unterworfenes Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen, durch einen uns überschleichenden Wahn doch leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten und auch gemeiniglich so benannt wird.

Dieser angebliche Dienst Gottes auf seinen Geist und seine

wahre Bedeutung, nämlich eine dem Reich Gottes in uns und außer uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewisse Förmlichkeiten, die mit jenen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, correspondirend beigeordnet worden sind; weil sie jenen zum Schema zu dienen und so unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu unterhalten, von Alters her für gute sinnliche Mittel befunden sind. Sie gründen sich insgesammt auf die Absicht, das Sittlichgute zu befördern. 1) Es in uns selbst fest zu gründen, und die Gesinnung desselben wiederholentlich im Gemüth zu erwecken, (das Privatgebet.) 2) Die äußere Ausbreitung desselben, durch öffentliche Zusammenkunft an dazu geweihten Tagen, um daselbst religiöse Lehren und Wünsche (und hiemit dergleichen Gesinnungen) laut werden zu lassen und sie so durchgängig mitzutheilen, (das Kirchengehen.) 3) Die Fortpflanzung desselben auf die Nachkommenschaft, durch Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinschaft des Glaubens, als Pflicht, sie darin auch zu belehren, (in der christlichen Religion die Taufe.) 4) Die Erhaltung dieser Gemeinschaft durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung dieser Glieder zu einem ethischen Körper, und zwar nach dem Princip der Gleichheit ihrer Rechte unter sich und des Antheils an allen Früchten des Moralischguten fortdauernd macht, (die Communion.)

Alles Beginnen in Religionssachen, wenn man es nicht blos moralisch nimmt, und doch für ein an sich Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unsere Wünsche befriedigendes Mittel ergreift, ist ein Fetischglaube, welcher eine Ueberredung ist: daß, was weder nach Natur-, noch nach moralischen Vernunftgesetzen irgend etwas wirken kann, doch dadurch allein schon das Gewünschte wirken werde, und dann mit diesem Glauben gewisse Förmlichkeiten verbindet. Sonst, wo die Ueberzeugung: daß Alles hier auf das Sittlichgute, welches nur aus dem Thun entspringen kann, ankomme, schon durchgedrungen ist, sucht sich der sinnliche

Mensch doch noch einen Schleichweg, jene beschwerliche Bedingung zu umgehen, nämlich; daß, wenn er nur die Weise (die Förmlichkeit) begeht, Gott das wohl für die That selbst annehmen würde; welches denn freilich eine überschwengliche Gnade desselben genannt werden müßte, wenn es nicht vielmehr eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade, oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen selbst wäre. Und so hat sich der Mensch in allen öffentlichen Glaubensarten gewisse Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob sie gleich sich nicht in allen, sowie in der christlichen, auf praktische Vernunftbegriffe und ihnen gemäße Gesinnungen beziehen; (als z. B. in der Muhammedanischen von den fünf großen Geboten, das Waschen, das Beten, das Fasten, das Almosengeben, die Wallfahrt nach Mekka; wovon das Almosengeben allein ausgenommen zu werden verdienen würde, wenn es aus wahrer tugendhafter und zugleich religiöser Gesinnung für Menschenpflicht geschähe, und so auch wohl wirklich für ein Gnadenmittel gehalten zu werden verdienen würde; da es hingegen, weil es nach diesem Glauben gar wohl mit der Erpressung dessen, was man in der Person der Armen Gott zum Opfer darbietet, von Anderen, zusammen bestehen kann, nicht ausgenommen zu werden verdient.)

Es kann nämlich dreierlei Art von Wahnglauben, der uns möglichen Ueberschreitung der Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Uebernatürlichen, (das nicht nach Vernunftgesetzen ein Gegenstand weder des theoretischen noch praktischen Gebrauchs ist,) geben. Erstlich der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend, unmöglich annehmen können; (der Glaube an Wunder.) Zweitens der Wahn, das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsere Vernunftbegriffe, als zu unserem moralischen Besten nöthig, aufnehmen zu müssen; (der Glaube an Geheimnisse.) Drittens der Wahn, durch den Gebrauch bloser Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniß ist, nämlich den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit, hervorbringen zu können; (der Glaube an Gnaden-

mittel.) — Von den zwei ersten erkünstelten Glaubensarten haben wir in den allgemeinen Anmerkungen zu den beiden nächstvorhergehenden Stücken dieser Schrift gehandelt. Es ist uns also jetzt noch übrig von den Gnadenmitteln zu handeln, (die von Gnadenwirkungen*) d. i. übernatürlichen moralischen Einflüssen, noch unterschieden sind, bei denen wir uns blos leidend verhalten, deren vermeinte Erfahrung aber ein schwärmerischer Wahn ist, der blos zum Gefühl gehört).

1. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein blos erklärtes Wünschen, gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserem Thun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der „ohne Unterlaß“ in uns Statt finden kann und soll. Diesen Wunsch aber, (es sei auch nur innerlich,) in Worte und Formeln einzukleiden**), kann höchstens nur den Werth eines Mit-

*) †) S. Allgemeine Anmerkung zum ersten Stück.

**) In jenem Wunsch, als dem Geiste des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee von Gott), in diesem aber, da er sich durch Worte, mithin äußerlich erklärt, auf Gott zu wirken. Im ersteren Sinn kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit Statt finden, wenngleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß betheuern zu können; in der zweiten Form als Anrede nimmt er diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sei, in der Meinung, daß, wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen könne; mithin kann in dem letzteren (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, wie im ersteren (dem bloßen Geiste desselben). — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein Jeder bestätigt finden, wenn er sich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung

†) Zusatz der 2. Ausgabe.

tels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohl=

---

solcher gereinigten Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen denkt, den ein Anderer, ich will nicht sagen, im lauten Beten, sondern auch nur in der dieses anzeigenden Gebehrdung überraschte. Man wird, ohne daß ich es sage, von selbst erwarten, daß jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde. Warum das aber? Daß ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe; und ebenso beurtheilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Gebehrdung betrifft, die der nur haben kann, welcher Jemand außer sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiele der Fall nicht ist. — Der Lehrer des Evangeliums hat aber den Geist des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche dieses und hiemit auch sich selbst (als Buchstaben) zugleich entbehrlich macht. In ihr findet man nichts, als den Vorsatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewußtsein unserer Gebrechlichkeit verbunden, einen beständigen Wunsch enthält, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein; also keine eigentliche Bitte um Etwas, was uns Gott nach seiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, sondern einen Wunsch, der, wenn er ernstlich (thätig) ist, seinen Gegenstand (ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden) selbst hervorbringt. Selbst der Wunsch des Erhaltungsmittels unserer Existenz (des Brods) für einen Tag, da es ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derselben gerichtet ist, sondern die Wirkung eines blos thierischen gefühlten Bedürfnisses ist, ist mehr ein Bekenntniß dessen, was die Natur in uns will, als eine besondere überlegte Bitte dessen, was der Mensch will; dergleichen die um das Brod auf den anderen Tag sein würde; welche hier deutlich genug ausgeschlossen wird. — Ein Gebet dieser Art, das in moralischer, (nur durch die Idee von Gott belebter) Gesinnung geschieht, weil es als der moralische Geist des Gebets seinen Gegenstand (Gott wohlgefällig zu sein) selbst hervorbringt, kann allein im Glauben geschehen; welches Letztere soviel heißt, als sich der Erhörlichkeit derselben versichert zu halten; von dieser Art aber kann nichts, als die Moralität in uns sein. Denn wenn die Bitte auch nur auf das Brod für den heutigen Tag ginge, so kann Niemand sich von der Erhörlichkeit desselben versichert halten, d. i. daß es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden sei, sie ihm zu gewähren; es kann vielleicht mit derselben besser zusammenstimmen, ihn an diesem Mangel heute sterben zu lassen. Auch ist es ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheil für uns) abgebracht werden könne. Also können wir kein Gebet, was einen nicht moralischen Gegenstand hat, mit Gewißheit für erhörlich halten, d. i. um so Etwas nicht im Glauben beten. Ja sogar: ob der Gegenstand gleich moralisch, aber doch nur durch

gefallen haben, eben darum auch nicht für Jedermann Pflicht sein; weil ein Mittel nur dem vorgeschrieben werden kann, der es zu

---

übernatürlichen Einfluß möglich wäre, (oder wir wenigstens ihn blos daher erwarteten, weil wir uns nicht selbst darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menschen, die Wiedergeburt genannt;) so ist es doch so gar sehr ungewiß, ob Gott es seiner Weisheit gemäß finden werde, unseren (selbstverschuldeten) Mangel übernatürlicher Weise zu ergänzen, daß man eher Ursache hat, das Gegentheil zu erwarten. Der Mensch kann also selbst hierum nicht im Glauben beten. — Hieraus läßt sich aufklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben, (der immer zugleich mit einem inneren Gebet verbunden sein würde,) für eine Bewandniß haben könne. Da Gott dem Menschen keine Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken, (weil das ein Widerspruch ist,) da der Mensch seinerseits nach den Begriffen, die er sich von guten in der Welt möglichen Zwecken macht, was hierüber die göttliche Weisheit urtheilt, nicht bestimmen, und also vermittelst des in und von ihm selbst erzeugten Wunsches die göttliche Macht zu seinen Absichten nicht brauchen kann; so läßt sich eine Wundergabe, eine solche nämlich, da es am Menschen selbst liegt, ob er sie hat, oder nicht hat, („wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn u. s. w.") nach dem Buchstaben genommen, gar nicht denken. Ein solcher Glaube ist also, wenn er überall etwas bedeuten soll, eine blose Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moralischen Beschaffenheit des Menschen, wenn er sie in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit, (die er doch nie erreicht,) besäße, über alle andere Bewegursachen, die Gott in seiner höchsten Weisheit haben mag, mithin ein Grund, vertrauen zu können, daß, wenn wir das ganz wären oder einmal würden, was wir sein sollen und (in der beständigen Annäherung) sein könnten, die Natur unseren Wünschen, die aber selbst alsdenn nie unweise sein würden, gehorchen müßte.

Was aber die Erbauung betrifft, die durchs Kirchengehen beabsichtigt wird, so ist das öffentliche Gebet darin zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethische Feierlichkeit, es sei durch vereinigte Anstimmung des Glaubens-Hymnus, oder auch durch die förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichtete, alle moralische Angelegenheit der Menschen in sich fassende Anrede, welche, da sie diese als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der Wunsch eines Jeden mit den Wünschen Aller zu einerlei Zwecke (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, nicht allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen kann, (anstatt daß die Privatgebete, da sie ohne diese erhabene Idee abgelegt werden, durch Gewohnheit den Einfluß aufs Gemüth nach und nach ganz verlieren,) sondern auch mehr Vernunftgrund für sich hat, als die erstere, den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in förmliche Anrede zu kleiden, ohne doch hiebei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens, oder eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur, als eines Gnadenmittels, zu denken. Denn es ist hier eine be-

gewissen Zwecken bedarf, aber bei Weitem nicht Jedermann dieses Mittel, (in und eigentlich mit sich selbst, vorgeblich aber desto verständlicher mit Gott zu reden,) nöthig hat, vielmehr durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden muß, daß dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben (wenigstens zu unserem eigenen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn dieser schwächt vielmehr, wie Alles, was indirect auf einen gewissen Zweck gerichtet ist, die Wirkung der moralischen Idee, (die subjectiv betrachtet Andacht heißt.) So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Großen, so wie sie zwar schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten aber zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, eine solche Kraft, das Gemüth nicht allein in diejenige dahinsinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende Stimmung, die man Anbetung nennt, zu versetzen, sondern es ist auch, in Rücksicht auf seine moralische Bestimmung, darin eine seelenerhebende Kraft, daß dagegen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David, (der von allen jenen Wundern wenig wußte,) wären, wie leerer Schall verschwinden müssen, weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist. — Da überdem Menschen Alles, was eigentlich nur auf ihre eigene moralische Besserung Beziehung hat, bei der Stimmung ihres Gemüths zur Religion, gern in Hofdienst verwandeln, wo die Demüthigung und Lobpreisungen gemeiniglich desto weniger moralisch empfunden werden, je mehr sie wortreich sind; so ist vielmehr nöthig, selbst bei der frühesten mit Kindern, die des Buchstabens noch bedürfen,

---

sondere Absicht, nämlich durch eine äußere, die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des Reichs Gottes vorstellende Feierlichkeit, jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen, welches nicht schicklicher geschehen kann, als dadurch, daß man das Oberhaupt desselben, gleich ls ob es an diesem Orte besonders gegenwärtig wäre, anredet.

angestellten Gebetsübung sorgfältig einzuschärfen, daß die Rede (selbst innerlich ausgesprochen, ja sogar die Versuche, das Gemüth zur Fassung der Idee von Gott, die sich einer Anschauung nähern soll, zu stimmen,) hier nicht an sich etwas gelte, sondern es nur um die Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu thun sei, wozu jene Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft ist; weil sonst alle jene devoten Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr bringen, nichts, als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben, der nicht in blosen Gefühlen besteht, zu bewirken.

2. Das Kirchengehen, als feierlicher äußerer Gottesdienst überhaupt in einer Kirche gedacht, ist in Betracht, daß es eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen ist nicht allein ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung*) anzupreisendes Mittel, sondern auch ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; vorausgesetzt, daß diese Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idololatrie führen, und so das Gewissen belästigen können, z. B. gewisse Anbetungen Gottes in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Men-

---

*) Wenn man eine diesem Ausdrucke angemessene Bedeutung sucht, so ist sie wohl nicht anders anzugeben, als daß darunter die moralische Folge aus der Andacht auf das Subject verstanden werde. Diese besteht nun nicht in der Rührung, (als welche schon im Begriffe der Andacht liegt,) obzwar die meisten vermeintlich Andächtigen, (die darum auch Andächtler heißen,) sie gänzlich darin setzen; mithin muß das Wort Erbauung die Folge aus der Andacht auf die wirkliche Besserung des Menschen bedeuten. Diese aber gelingt nicht anders, als daß man systematisch zu Werke geht, feste Grundsätze nach wohlverstandenen Begriffen tief ins Herz legt, darauf Gesinnungen, der verschiedenen Wichtigkeit der sie angehenden Pflichten angemessen, errichtet, sie gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und sichert, und so gleichsam einen neuen Menschen, als einen Tempel Gottes erbaut. Man sieht leicht, daß dieser Bau nur langsam fortrücken könne; aber es muß wenigstens doch zu sehen sein, daß etwas verrichtet worden. So aber glauben sich Menschen (durch Anhören oder Lesen und Singen) recht sehr erbaut, indessen daß schlechterdings nichts gebaut, ja nicht einmal Hand ans Werk gelegt worden; vermuthlich weil sie hoffen, daß jenes moralische Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Musik der Seufzer und sehnsüchtiger Wünsche von selbst emporsteigen werde.

schen, da die sinnliche Darstellung desselben dem Vernunftverbote: „du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w." zuwider ist. Aber es an sich als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient und mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit (einer blosen sinnlichen Vorstellung der Allgemeinheit der Religion) Gott besondere Gnaden verbunden habe, ist ein Wahn, der zwar mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen und der äußeren Anständigkeit gar wohl zusammenstimmt, zur Qualität desselben aber, als Bürger im Reiche Gottes, nicht allein nichts beiträgt, sondern diese vielmehr verfälscht, und den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung den Augen Anderer, und selbst seinen eigenen durch einen betrüglichen Anstrich zu verdecken dient.

3. Die einmal geschehende feierliche Einweihung zur Kirchengemeinschaft d. i. die erste Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der christlichen durch die Taufe) ist eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen im Stande ist, oder den Zeugen, die seine Erziehung in demselben zu besorgen sich anheischig machen, große Verbindlichkeit auferlegt, und auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in diesem Subject wirkende Handlung Anderer, mithin kein Gnadenmittel; in so übergroßem Ansehen es auch in der ersten Griechischen Kirche war, alle Sünden auf einmal abwaschen zu können, wodurch dieser Wahn auch seine Verwandtschaft mit einem fast mehr, als heidnischen Aberglauben öffentlich an den Tag legte.

4. Die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung dieser Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit (die Communion), welche, allenfalls auch nach dem Beispiele des Stifters einer solchen Kirche, (zugleich auch zu seinem Gedächtnisse,) durch die Förmlichkeit eines gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel geschehen kann, ent-

hält etwas Großes, die enge, eigenliebige und unverträgsame Denkungsart der Menschen, vornehmlich in Religionssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft Erweiterndes in sich, und ist ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben. Daß aber Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit besondere Gnaden verbunden habe, zu rühmen, und den Satz, daß sie, die doch blos eine kirchliche Handlung ist, doch noch dazu ein Gnadenmittel sei, unter die Glaubensartikel aufzunehmen, ist ein Wahn der Religion, der nicht anders, als dem Geiste derselben gerade entgegen wirken kann. — Pfaffenthum also würde überhaupt die usurpirte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther sein, dadurch, daß sie, im ausschließlichen Besitz der Gnadenmittel zu sein, sich das Ansehen gäbe.

Alle dergleichen erkünstelte Selbsttäuschungen in Religionssachen haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich gewöhnlicher Weise unter allen göttlichen moralischen Eigenschaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweite, um so die abschreckende Bedingung, den Forderungen der ersteren gemäß zu sein, zu umgehen. Es ist mühsam, ein guter Diener zu sein, (man hört da immer von Pflichten sprechen;) er möchte daher lieber ein Favorit sein, wo ihm Vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstoßen worden, Alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen daß er immer der lose Knecht bleibt, der er war. Um sich aber auch wegen der Thunlichkeit dieser seiner Absicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er seinen Begriff von einem Menschen (zusammt seinen Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und sowie auch an den besten Oberen von unserer Gattung die gesetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade nnd die pünctliche Gerechtigkeit nicht, (wie es sein sollte,) jede abgesondert und für sich zum moralischen Effect der Handlungen des

Unterthans hinwirken, sondern sich in der Denkungsart des menschlichen Oberherrn bei Fassung seiner Rathschlüsse vermischen, man also nur der einen dieser Eigenschaften, der gebrechlichen Weisheit des menschlichen Willens, beizukommen suchen darf, um die beiden anderen zur Nachgiebigkeit zu bestimmen; so hofft er dieses auch dadurch bei Gott auszurichten, indem er sich blos an seine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Absonderung der gedachten Eigenschaften, oder vielmehr Verhältnisse Gottes zum Menschen, durch die Idee einer dreifachen Persönlichkeit, welcher analogisch jene gedacht werden soll, jede besonders kenntlich zu machen.) Zu diesem Ende befleißigt er sich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, um nicht nöthig zu haben, sie zu beobachten; und damit seine thatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Uebertretung derselben dienen mögen, ruft er: „Herr! Herr!" um nur nicht nöthig zu haben, „den Willen des himmlischen Vaters zu thun", und so macht er sich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen, den Begriff, als von Gnadenmitteln an sich selbst; gibt sogar den Glauben, daß sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion, (der gemeine Mann gar für das Ganze derselben) aus, und überläßt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen besseren Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit (einer passiven Verehrung des göttlichen Gesetzes) statt der Tugend (der Anwendung eigener Kräfte der von ihm verehrten Pflicht) befleißigt, welche letztere doch mit der ersteren verbunden, allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte Gottseligkeit (wahre Religionsgesinnung) versteht. — Wenn der Wahn dieses vermeinten Himmelsgünstlings bis zur schwärmerischen Einbildung gefühlter besonderer Gnadenwirkungen in ihm steigt (bis sogar zur Anmaßung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott), so ekelt ihm gar endlich die Tugend an und wird ihm ein Gegenstand der Verachtung; daher es denn kein Wunder ist, wenn öffentlich geklagt wird: daß Religion noch immer so wenig zur Besserung

der Menschen beiträgt, und das innere Licht („unter dem Scheffel") dieser Begnadigten nicht auch äußerlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar, (wie man nach diesem ihrem Vorgeben wohl fordern könnte), vorzüglich vor anderen natürlich-ehrlichen Menschen, welche die Religion nicht zur Ersetzung, sondern zur Beförderung der Tugendgesinnung, die in einem guten Lebenswandel thätig erscheint, kurz und gut in sich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl diese äußeren Beweisthümer äußerer Erfahrung selbst zum Probirstein an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man sie und ein Jeder sich selbst erkennen kann. Noch aber hat man nicht gesehen: daß jene, ihrer Meinung nach, außerordentlich Begünstigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geschäften und in Nöthen vertrauen kann, im Mindesten zuvorthäten, daß sie vielmehr, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit diesem kaum aushalten dürften; zum Beweise, daß es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten.

VI.

Das
Ende aller Dinge.

1794.

Es ist ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen sterbenden Menschen sprechen zu lassen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieser Ausdruck würde in der That nichts sagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; denn da käme ja der Mensch nie aus der Zeit heraus, sondern ginge nur immer aus einer in die andere fort. Also muß damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, diese Dauer aber, sein Dasein, als Größe betrachtet, doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (**duratio Noumenon**) gemeint sein, von der wir uns freilich keinen, (als blos negativen) Begriff machen können. Dieser Gedanke hat etwas Grausendes in sich; weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist, („Ihn aber hält am ernsten Orte, der nichts zurücke läßt, die Ewigkeit mit starken Armen fest." Haller;) und doch auch etwas Anziehendes; denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden, (**nequeunt expleri corda tuendo. Virgil.**) Er ist furchtbar-erhaben; zum Theil wegen seiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger, als beim hellen Lichte zu wirken pflegt. Endlich muß er doch auch mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wundersame Weise verwebt sein; weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. Indem wir nun den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit, (diese Idee mag, theoretisch, als Erkenntniß-Erweiterung betrachtet, objective Realität haben oder nicht,) sowie ihn sich die Vernunft in moralischer Rücksicht selbst macht, verfolgen, stoßen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitwesen und als Gegenstände möglicher

Erfahrung; welches Ende aber in der moralischen Ordnung der Zwecke zugleich den Anfang einer Fortdauer eben dieser als übersinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen stehender Wesen ist, die also, und deren Zustand keiner anderen, als moralischer Bestimmung ihrer Beschaffenheit fähig sein wird.

Tage sind gleichsam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem, was er enthält, das Erzeugniß des vorigen ist. Wie nun das letzte Kind seiner Eltern jüngstes Kind genannt wird; so hat unsere Sprache beliebt, den letzten Tag, (den Zeitpunct, der alle Zeit beschließt,) den jüngsten Tag zu nennen. Der jüngste Tag gehört also annoch zur Zeit; denn es geschieht an ihm noch irgend etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geschieht, weil das Zeitfortsetzung sein würde, Gehöriges,) nämlich Ablegung der Rechnung der Menschen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er ist ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters ist also das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos so bleibt, wie es in dem Augenblick des Ausspruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Also enthält der jüngste Tag auch das jüngste Gericht zugleich in sich. — Wenn nun zu den letzten Dingen noch das Ende der Welt, sowie sie in ihrer jetzigen Gestalt erscheint, nämlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einsturz dieses Himmels selbst (oder das Entweichen desselben als eines eingewickelten Buchs,) das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt weeden sollten; so würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngste Tag sein, sondern es würden noch verschiedene andere auf ihn folgen. Allein da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Ursprung nicht von dem Vernünfteln über den physischen, sondern über den moralischen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlaßt wird; der letztere auch allein auf das Uebersinnliche, (welches nur am Moralischen verständlich ist,) dergleichen die Idee der Ewigkeit ist, bezogen wer-

den kann; so muß die Vorstellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngsten Tage kommen sollen, nur als Versinnlichung des letzteren sammt seinen moralischen, uns übrigens nicht theoretisch begreiflichen Folgen angesehen werden.

Es ist aber anzumerken, daß es von den ältesten Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende Systeme gegeben hat: eines, das der Unitarier derselben, welche allen Menschen (durch mehr oder weniger lange Büßungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andere das der Dualisten*), welche einigen Auserwählten die Seligkeit, allen Uebrigen aber die ewige Verdamniß zusprechen. Denn ein System, wornach Alle verdammt zu sein bestimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil sonst kein rechtfertigender Grund da wäre, warum sie überhaupt wären erschaffen worden; die Vernichtung Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eigenen Werk unzufrieden, kein ander Mittel weiß, den Mängeln desselben abzuhelfen, als es zu zerstören. — Den Dualisten steht indeß immer ebendieselbe Schwierigkeit, welche hinderte, sich eine ewige Verdammung Aller zu denken, im Wege; denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geschaffen, wenn er nur dasein sollte, um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger ist, als gar nicht sein.

Zwar, so weit wir es einsehen, so weit wir uns selbst erforschen können, hat das dualistische System, (aber nur unter einem höchst-

---

*) Ein solches System war in der Altpersischen Religion (des Zoroaster) auf der Voraussetzung zweier im ewigen Kampf mit einander begriffenen Urwesen, dem guten Princip, Ormuzd, und dem bösen, Ahriman, gegründet. — Sonderbar ist es: daß die Sprache zweier weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitze der deutschen Sprache entfernten Länder, in der Benennung dieser beiden Urwesen, deutsch ist. Ich erinnere mich bei Sonnerat gelesen zu haben, daß in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Princip Godeman, (welches Wort in dem Namen Darius Codomannus auch zu liegen scheint,) genannt werde; und da das Wort Ahriman mit dem arge Mann sehr gleichlautet, das jetzige Persische auch eine Menge ursprünglich deutscher Wörter enthält; so mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforscher sein, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandtschaft dem Ursprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehen.

guten Urwesen) in praktischer Absicht, für jeden Menschen, wie er sich selbst zu richten hat, (obgleich nicht, wie er Andere zu richten befugt ist,) einen überwiegenden Grund in sich; denn, so viel er sich kennt, läßt ihm die Vernunft keine andere Aussicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus seinem bisher geführten Lebenswandel sein eigenes Gewissen am Ende des Lebens eröffnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an sich selbst, objectiv-gültigen, theoretischen Satz daraus zu machen, dazu ist es, als bloses Vernunfturtheil, bei Weitem nicht hinreichend. Denn welcher Mensch kennt sich selbst, wer kennt Andere so durch und durch, um zu entscheiden: ob, wenn er von den Ursachen seines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels Alles, was man Verdienst des Glücks nennt, als sein angeborenes gutartiges Temperament, die natürliche größere Stärke seiner oberen Kräfte, (des Verstandes und der Vernunft, um seine Triebe zu zähmen,) überdem auch noch die Gelegenheit, wo ihm der Zufall glücklicher Weise viele Versuchungen ersparte, die einen Anderen trafen; wenn er dies Alles von seinem wirklichen Charakter absonderte, (wie er das denn, um diesen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muß, weil er es, als Glücksgeschenk, seinem eigenen Verdienst nicht zuschreiben kann;) wer will dann entscheiden, sage ich, ob vor dem allsehenden Auge eines Weltrichters ein Mensch, seinem inneren moralischen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem anderen habe, und es so vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel sein dürfte, bei dieser oberflächlichen Selbsterkenntniß, zu seinem Vortheil über den moralischen Werth (und das verdiente Schicksal) seiner selbst sowohl, als Anderer irgend ein Urtheil zu sprechen? — Mithin scheint das System des Unitariers sowohl, als des Dualisten, beides als Dogma betrachtet, das speculative Vermögen der menschlichen Vernunft gänzlich zu übersteigen, und Alles uns dahin zurückzuführen, jene Vernunftideen schlechterdings nur auf die Bedingungen des praktischen Gebrauchs einzuschränken. Denn wir sehen doch nichts vor uns, das uns von unserem Schicksal in einer künftigen Welt jetzt schon belehren könnte, als das Urtheil unseres eigenen Gewissens

d. i. was unser gegenwärtiger moralischer Zustand, so weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftiger Weise urtheilen läßt; daß nämlich, welche Principien unseres Lebenswandels wir bis zu dessen Ende in uns herrschend gefunden haben, (sie seien die des Guten oder des Bösen,) auch nach dem Tode fortfahren werden, es zu sein; ohne daß wir eine Abänderung derselben in jener Zukunft anzunehmen den mindesten Grund haben. Mithin müßten wir uns auch der jenem Verdienste oder dieser Schuld angemessenen Folgen, unter der Herrschaft des guten oder bösen Princips, für die Ewigkeit gewärtigen; in welcher Rücksicht es folglich weise ist, so zu handeln, als ob ein anderes Leben, und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtige endigen, sammt seinen Folgen, beim Eintritt in dasselbe unabänderlich sei. In praktischer Absicht wird also das anzunehmende System das dualistische sein müssen; ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretischer und blos speculativer, den Vorzug verdiene; zumal da das unitarische zu sehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen scheint.

Warum erwarten aber die Menschen überhaupt ein Ende der Welt? und wenn dieses ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den größten Theil des menschlichen Geschlechts)? ... Der Grund des Ersteren scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, daß die Dauer der Welt nur sofern einen Werth hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung ihnen zwecklos zu sein scheint; wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt. Das Letztere gründet sich auf der Meinung von der verderbten Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts*), die bis zur Hoffnungslosigkeit groß sei; welchem ein

*) Zu allen Zeiten haben sich dünkende Weise (oder Philosophen), ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, recht verächtlich vorzustellen. 1) Als ein Wirthshaus (Karavanserai), wie jener Derwisch sie ansieht: wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefaßt sein muß, von einem fol=

Ende und zwar ein schreckliches Ende zu machen, die einzige der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit (dem größten Theil der Menschen nach) anständige Maaßregel sei. — Daher sind auch die Vorzeichen des jüngsten Tages, (denn wo läßt es eine durch große Erwartung erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der schrecklichen Art. Einige sehen sie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der Reichen, und dem allgemeinen Verlust von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenden sich entzündenden blutigen Kriegen u. s. w., mit einem Worte, an dem moralischen Verfall und der schnellen Zunahme aller Laster, sammt den sie begleitenden Uebeln, dergleichen, wie sie wähnen, die vorige Zeit nie sah. Andere dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberschwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Ursache, die Menschen die Last ihrer Existenz, ob sie gleich selbst die Ursache derselben sind. Der Grund davon scheint mir hierin zu liegen. — Natürlicher Weise

---

genden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein Zuchthaus; welcher Meinung die Brahmanischen, Tibetanischen und andere Weisen des Orients, (auch sogar Plato) zugethan sind: ein Ort der Züchtiguug und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verstoßener Geister, jetzt menschlicher oder Thier-Seelen. 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein Jeder für sich seine eigenen Absichten vernichtet, sondern Einer dem Anderen alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obenein die Geschicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die größte Ehre hält. Endlich 4) als ein Kloak, wo aller Unrath aus anderen Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell, und einem Persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaars, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen, deren Ueberfluß, nach ihrem Genuß, sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen ließ. Da unsere ersten Eltern sich nun gelüsten ließen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu kosten; so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein anderer Rath, als daß einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „das ist der Abtritt für das ganze Universum", sie sodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sei nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen.

eilt in den Fortschritten des menschlichen Geschlechts die Cultur der Talente, die Geschicklichkeit des Geschmacks, (mit ihrer Folge, der Ueppigkeit,) der Entwickelung der Moralität vor; und dieser Zustand ist gerade der lästigste und gefährlichste für Sittlichkeit sowohl, als physisches Wohl; weil die Bedürfnisse viel stärker anwachsen, als die Mittel, sie zu befriedigen. Aber die sittliche Anlage der Menschheit, die (wie Horazens **poena, pede claudo**) ihr immer nachhinkt, wird sie, die in ihrem eilfertigen Lauf sich selbst verfängt und oft stolpert, (wie man unter einem weisen Weltregierer wohl hoffen darf,) dereinst überholen; und so sollte man, selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserem Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hoffnung nähren können, daß der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieser heroische Glaube an die Tugend scheint doch, subjectiv, keinen so allgemeinkräftigen Einfluß auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird.

Anmerkung. Da wir es hier blos mit Ideen zu thun haben, (oder damit spielen,) die die Vernunft sich selbst schafft, wovon die Gegenstände, (wenn sie deren haben,) ganz über unseren Gesichtskreis hinausliegen, die indeß, obzwar für das speculative Erkenntniß überschwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, nachzugrübeln, sondern wie wir sie zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze zu denken haben, (wodurch sie, die sonst gänzlich leer wären, objective praktische Realität bekommen;) — so haben wir ein freies Feld vor uns, dieses Product unserer eigenen Vernunft: den allgemeinen

Begriff von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhälniß, das er zu unserem Erkenntnißvermögen hat, einzutheilen, und die unter ihm stehenden zu classificiren.

Diesem nach wird das Ganze 1) in das natürliche*) Ende aller Dinge, nach der Ordnung moralischer Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir also (in praktischer Absicht) wohl verstehen können, 2) in das mystische (übernatürliche) Ende derselben, in der Ordnung der wirkenden Ursachen, von welchen wir nichts verstehen, 3) in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns selbst, dadurch, daß wir den Endzweck mißverstehen, herbeigeführt wird, eingetheilt, und in drei Abtheilungen vorgestellt werden; wovon die erste so eben abgehandelt worden, und nun die zwei noch übrigen folgen.

In der Apokalypse (X, 5. 6) „hebt ein Engel seine Hand auf gen Himmel, und schwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erschaffen hat u. s. w.: daß hinfort keine Zeit mehr sein soll."

Wenn man nicht annimmt, daß dieser Engel „mit seiner Stimme von sieben Donnern" (V. 3) habe Unsinn schreien wollen, so muß er damit gemeint haben, daß hinfort keine Veränderung sein soll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, so wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieser Statt finden kann und ohne ihre Voraussetzung gar nicht denkbar ist.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenstände der Sinne, vorgestellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können; weil wir uns selbst unvermeidlich in Widersprüche verfangen,

*) Natürlich (formaliter) heißt, was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, welche es auch sei, mithin auch der moralischen, (also nicht immer blos der physischen) nothwendig folgt. Ihm ist das Nichtnatürliche, welches entweder das Uebernatürliche, oder das Widernatürliche sein kann, entgegengesetzt. Das Nothwendige aus Natursachen würde auch als materialiter-natürlich (physisch-nothwendig) vorgestellt werden.

wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen: welches hier dadurch geschieht, daß der Augenblick, der das Ende der ersteren ausmacht, auch der Anfang der anderen sein soll, mithin diese mit jener in eine und dieselbe Zeitreihe gebracht wird, welches sich widerspricht.

Aber wir sagen auch, daß wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken; nicht darum, weil wir etwa von ihrer Größe irgend einen bestimmbaren Begriff haben, — denn das ist unmöglich, da ihr die Zeit, als Maaß derselben, gänzlich fehlt; — sondern jener Begriff ist, weil, wo es keine Zeit gibt, auch kein Ende Statt hat, blos ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unserem Erkenntniß nicht um einen Fuß breit weiter kommen, sondern nur gesagt werden will, daß der Vernunft in (praktischer) Absicht auf den Endzweck, auf dem Wege beständiger Veränderungen nie Genüge gethan werden kann; obzwar auch, wenn sie es mit dem Princip des Stillstandes und der Unveränderlichkeit des Zustandes der Weltwesen versucht, sie sich eben so wenig in Ansehung ihres theoretischen Gebrauchs genugthun, sondern vielmehr in gänzliche Gedankenlosigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als sich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beständigen Fortschreiten, zum Endzweck zu denken, bei welchem die Gesinnung, (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, sondern etwas Uebersinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich ist,) bleibt und beharrlich dieselbe ist. Die Regel des praktischen Gebrauchs der Vernunft, dieser Idee gemäß, will also nichts weiter sagen, als: wir müssen unsere Maxime so nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Besseren, unser moralischer Zustand, der Gesinnung nach, (der **homo Noumenon**, „dessen Wandel im Himmel ist",) gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre.

Daß aber einmal ein Zeitpunct eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert; der letzte Gedanke, das

letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjecte stehend, und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Größe desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein solches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich scheinen; weil es, um sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muß; Denken aber ein Reflectiren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann. — Die Bewohner der anderen Welt werden daher so vorgestellt, wie sie, nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer dasselbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig ebendieselben Jammertöne anstimmen (XIX, 1 — 6; XX, 15); wodurch der gänzliche Mangel alles Wechsels in ihrem Zustande angezeigt werden soll.

Gleichwohl ist diese Idee, so sehr sie auch unsere Fassungskraft übersteigt, doch mit der Vernunft in praktischer Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moralisch-physischen Zustand des Menschen hier im Leben auch auf dem besten Fuß annehmen, nämlich eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut; so kann er doch (selbst im Bewußtsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung) mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes, (des sittlichen sowohl, als physischen,) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein Uebel, vergleichungsweise gegen den besseren, in den zu treten er in Bereitschaft steht; und die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck ist doch zugleich ein Prospect in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob sie zwar von dem größeren Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht Statt finden lassen, die er sich nur dadurch, daß der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik, (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanenten d. i. praktischen Gebrauch begnügt, sondern gern im Transscendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse,) wo seine Ver-

nunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellectuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, Sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern, mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheismus (der Tibetaner und anderer östlichen Völker), und der aus der metaphysischen Sublimirung desselben in der Folge erzeugte Spinozismus; welche beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in ebendieselbe) nahe verschwistert sind. Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat.

Das Ende aller Dinge, die durch der Menschen Hände gehen, ist, selbst bei ihren guten Zwecken Thorheit: das ist, Gebrauch solcher Mittel zu ihren Zwecken, die diesen gerade zuwider sind. Weisheit d. i. praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten Gut, völlig entsprechenden Maaßregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht sichtbarlich entgegenzuhandeln, ist das, was man etwa menschliche Weisheit nennen könnte. Diese Sicherung aber wider Thorheit, die der Mensch nur durch Versuche und öftere Veränderung seiner Plane zu erlangen hoffen darf, ist mehr „ein Kleinod, welchem auch der beste Mensch nur nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möchte;" wovon er aber niemals sich die eigenliebige

Ueberredung darf anwandeln lassen, vielweniger darnach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widersinnigen Entwürfe zu schicklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volk lauter und zugleich kraftvoll zu machen; so, daß man wohl ausrufen kann: Arme Sterbliche, bei euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!

Wenn es indeß mit diesen Versuchen doch endlich einmal so weit gediehen ist, daß das Gemeinwesen fähig und geneigt ist, nicht blos den hergebrachten frommen Lehren, sondern auch der durch sie erleuchteten praktischen Vernunft, (wie es zu einer Religion auch schlechterdings nothwendig ist,) Gehör zu geben; wenn die (auf menschliche Art) Weisen unter dem Volk nicht durch unter sich genommene Abreden (als ein Klerus), sondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin größtentheils übereinkommen, welche auf unverdächtige Art beweisen, daß es ihnen um Wahrheit zu thun sei; und das Volk auch im Ganzen, (wenngleich noch nicht im kleinsten Detail,) durch das allgemein gefühlte, nicht auf Auctorität gegründete Bedürfniß der nothwendigen Anbauung seiner moralischen Anlage daran Interesse nimmt: so scheint nichts rathsamer zu sein, als Jene nur machen und ihren Gang fortsetzen zu lassen, da sie einmal, was die Idee betrifft, der sie nachgehen, auf gutem Wege sind; was aber den Erfolg aus den zum besten Endzweck gewählten Mitteln betrifft, da dieser, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiß bleibt, ihn der Vorsehung zu überlassen. Denn man mag so schwergläubig sein, wie man will, so muß man doch, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen nach aller menschlichen Weisheit, (die, wenn sie ihren Namen verdienen soll, lediglich auf das Moralische gehen muß,) genommenen Mitteln mit Gewißheit vorauszusehen, eine Concurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: schon oft ist gesagt worden, der gegenwärtige Plan ist der beste; bei ihm muß es von nun an auf immer bleiben, das ist jetzt ein Zustand für die Ewigkeit. „Wer (nach

diesem Begriffe) gut ist, der ist immerhin gut, und wer (ihm zuwider) böse ist, ist immerhin böse" (Apokal. XXII, 11); gleich als ob die Ewigkeit, und mit ihr das Ende aller Dinge schon jetzt eingetreten sein könne; — und gleichwohl sind seitdem immer neue Plane, unter welchen der neueste oft nur die Wiederherstellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an mehr letzten Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir so sehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Versuch zu machen, bewußt, daß ich, wozu freilich keine große Erfindungskraft gehört, lieber rathen möchte: die Sachen so zu lassen, wie sie zuletzt standen und beinahe ein Menschenalter hindurch sich als erträglich gut in ihren Folgen bewiesen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder großem oder doch unternehmendem Geiste sein möchte; so sei es mir erlaubt, nicht sowohl, was sie zu thun, sondern wogegen zu verstoßen sie sich ja in Acht zu nehmen hätten, weil sie sonst ihrer eigenen Absicht, (wenn sie auch die beste wäre,) zuwider handeln würden, bescheidentlich anzumerken.

Das Christenthum hat, aus der größten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflößt, noch etwas Liebenswürdiges in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst; nämlich der sittlichen Verfassung, die er stiftete; den jene läßt sich nur aus dieser folgern.) Die Achtung ist ohne Zweifel das Erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe Statt findet; ob man gleich ohne Liebe doch große Achtung gegen Jemand hegen kann. Aber wenn es nicht blos auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjectiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am Ersten zu erwarten ist, was der Mensch thun werde, nicht blos nach dem objectiven, was er thun soll; so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Anderen unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur, (zu dem, was

die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen;) denn was Einer nicht gern thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, daß auf diese, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht sehr viel zu rechnen sein möchte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Christenthum noch irgend eine Auctorität, (wäre es auch die göttliche,) hinzuthut, die Absicht derselben mag auch noch so wohlmeinend und der Zweck auch wirklich noch so gut sein, so ist doch die Liebenswürdigkeit desselben verschwunden; denn es ist ein Widerspruch, Jemanden zu gebieten, daß er etwas nicht allein thue, sondern es auch gern thun solle.

Das Christenthum hat zur Absicht: Liebe, zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt sie auch hervor; weil der Stifter derselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der seinen, Gehorsam fordernden Willen, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eigenen wohlverstandenen Willen, d. i. wornach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt.

Es ist also die liberale Denkungsart, — gleichweit entfernt vom Sklavensinn und von Bandenlosigkeit, — wovon das Christenthum für seine Lehre Effect erwartet, durch die es die Herzen der Menschen für sich zu gewinnen vermag, deren Verstand schon durch die Vorstellung des Gesetzes ihrer Pflicht erleuchtet ist. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen die Gesetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich also der Lehrer desselben auch Strafen ankündigt, so ist das doch nicht so zu verstehen, wenigstens ist es der eigenthümlichen Beschaffenheit des Christenthums nicht angemessen, es so zu erklären, als sollten diese die Triebfedern werden, seinen Geboten Folge zu leisten, denn sofern würde es aufhören, liebenswürdig zu sein. Sondern man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Gesetzgebers entspringende Warnung, sich vor dem Schaden zu hüten, welcher un-

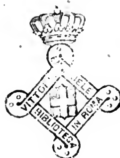
vermeidlich aus der Uebertretung des Gesetzes entspringen müßte, (denn: **lex est res surda et inexorabilis, Livius**;) auslegen; weil nicht das Christenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, sondern das Gesetz hier droht; welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, selbst nicht der Willkühr des Schöpfers, die Folge derselben so oder anders zu entscheiden, überlassen ist.

Wenn das Christenthum Belohnungen verheißt, (z.B. „Seid fröhlich und getrost, es wird Euch im Himmel Alles wohl vergolten werden";) so muß das nach der liberalen Denkungsart nicht so ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam zu dingen; denn da würde das Christenthum wiederum für sich selbst nicht liebenswürdig sein. Nur ein Ansinnen solcher Handlungen, die aus uneigennützigen Beweggründen entspringen, kann gegen den, welcher das Ansinnen thut, dem Menschen Achtung einflößen, ohne Achtung aber gibt es keine wahre Liebe. Also muß man jener Verheißung nicht den Sinn beilegen, als sollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefesselt wird, richtet sich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, sondern blos nach der Gütigkeit des Willens dessen, der geneigt ist es zu ertheilen; sollte er auch etwa nicht dazu vermögend sein, oder durch andere Beweggründe, welche die Rücksicht auf das allgemeine Weltbeste mit sich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Daß die moralische Liebenswürdigkeit, welche das Christenthum bei sich führt, die durch manchen äußerlich ihm beigefügten Zwang, bei dem öfteren Wechsel der Meinungen, immer noch durchgeschimmert und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es sonst hätte treffen müssen, und welche, (was merkwürdig ist,) zur Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto helleren Lichte zeigt, ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menschen erhalten könne, ist nie aus der Acht zu lassen.

Sollte es mit dem Christenthum einmal dahin kommen, daß

es aufhörte, liebenswürdig zu sein, (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auctorität bewaffnet würde;) so müßte, weil in moralischen Dingen keine Neutralität, (noch weniger Coalition entgegengesetzter Principien) Statt findet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes,) obzwar kurzes Regiment anfangen; alsdenn aber, weil das Christenthum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten.



Druck von C. Polz in Leipzig.



